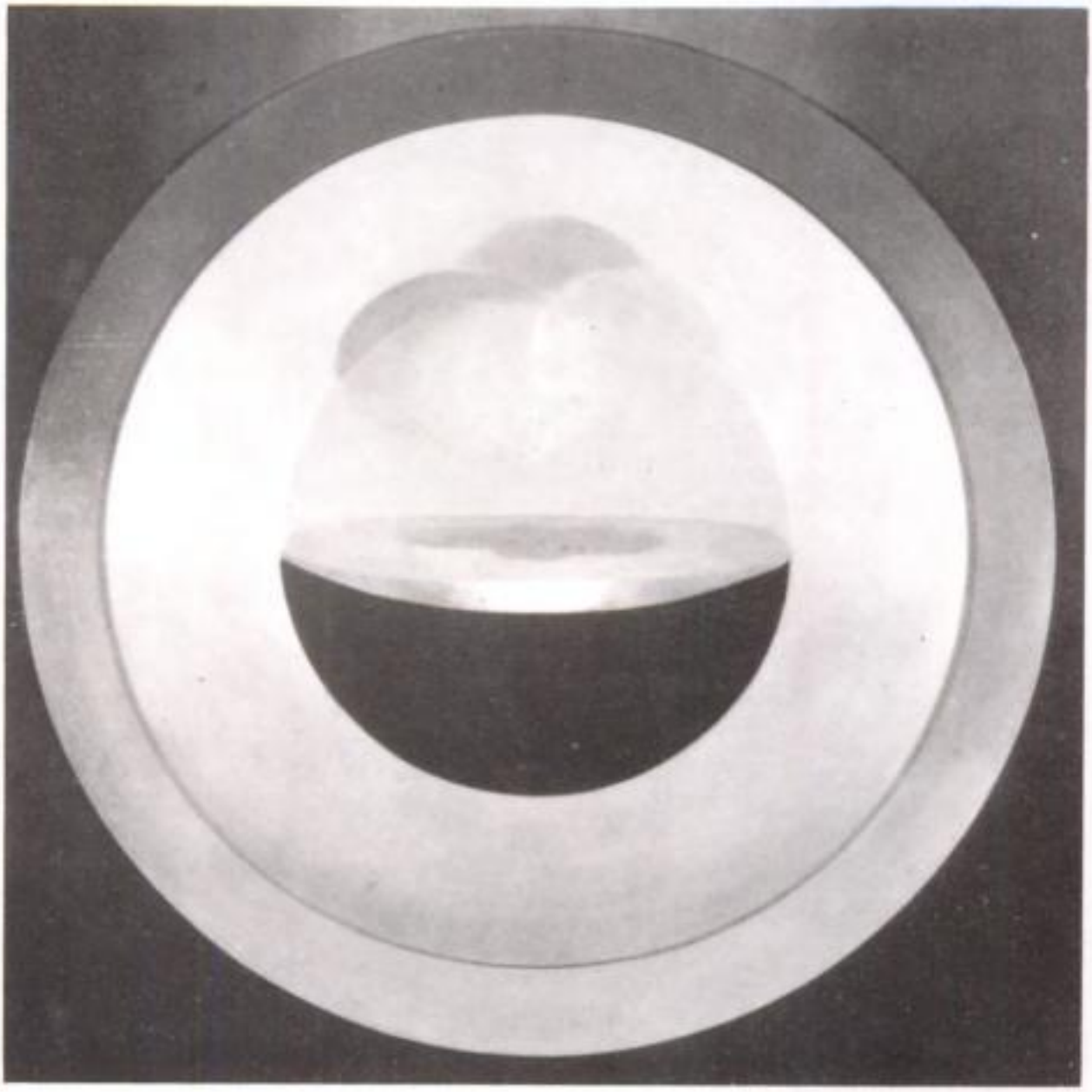
Lorenzo Peña



El ente y su ser

UNIVERSIDAD DE LEON

Copyrighted material

LORENZO PEÑA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Lieja. Ha sido durante cinco años profesor de filosofía de la Universidad del Ecuador y es desde 1983 profesor de la Universidad de León. Ha descubierto varios sistemas no–clásicos de lógica matemática y teoría de conjuntos. Su pensamiento filosófico, la *ontofántica*, es un replanteamiento desde el fondo de un enfoque dialéctico inspirado básicamente en Hegel, Platón y Nicolás de Cusa, y con aplicación de técnicas argumentativas y dilucidativas de la filosofía analítica actual (ante todo la formalización lógica), de los grandes problemas de la metafísica tradicional. Ha publicado: *La coincidencia de los opuestos en Dios* (Quito: Educ, 1981), *Fundamentos de ontología dialéctica* (Madrid: Editora Nacional, en prensa) y cerca de 30 artículos, ponencias y comunicaciones. Ha escrito varios trabajos de investigación inéditos y se consagra ahora a un estudio lógico–metafísico sobre la relación.

Copyrighted material

El ente y su ser

UN ESTUDIO LOGICO-METAFISICO

Lorenzo Peña

UNIVERSIDAD DE LEON
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES

Copyrighted material

Es una tesis enraizada en las ideas medulares de la filosofía ontofántica, propuesta en este libro, lo que he denominado *principio de paridad* entre los seres humanos: dados dos seres humanos cualesquiera, nunca en absoluto es afirmable con verdad que el uno *sea más* (real o existente) que el otro (vide Ac. 2.º del cap. 5.º de la Sección II). Dedico, pues, esta obra a quienes hayan luchado, estén ahora luchando o vayan a luchar en el futuro contra el racismo y contra la desigualdad social, y, con especial cariño, a los combatientes palestinos, a los namibianos y a los del Congreso Nacional Africano de Africa del Sur.

This One
1XU0-T63-XWW1

Copyrighted material

INDICE

Prólogo 13
Nota sobre transcripciones del árabe 25
Introducción: Ser así y ser a secas 27
Sección I: La relación entre existencia y ser-así en la tradición filosófica 35
CAPITULO 1.º *Dos formas de esencialismo: alético y óntico* 37
CAPITULO 2.º *Platón* 40
Acápite 1.º: Los grados de existencia en la ontología platónica 40
Acápite 2.º—Consideración metodológica sobre las lecturas del *Parménides* y el *Sofista* 45
Acápite 3.º—El problema del ser y el no-ser en el *Parménides* 46
Acápite 4.º—Las hipótesis del *Parménides* acerca de lo Uno 50
Acápite 5.º—La falsedad y el no-ser en el *Sofista* 55
CAPITULO 3.º *Aristóteles, fundador del esencialismo alético* 59
Acápite 1.º—Lo original en la metodología aristotélica 59
Acápite 2.º—Ser y verdad en Aristóteles 60
Acápite 3.º—No-ser y potencialidad 65
Acápite 4.º—La esfera de verdades desexistencializadas referidas a inexistentes. 69
Acápite 5.º—Nexo entre ambos enfoques 72
Acápite 6.º—Identidad entre esencia y existencia en Aristóteles 75
Conclusión 80
CAPITULO 4.º *Los estoicos, fundadores del esencialismo óntico* 83
CAPITULO 5.º *La distinción de esencia y existencia desde el punto de vista de los filósofos creacionistas* 88
CAPITULO 6.º *Avicena* 93
Acápite 1.º—Originalidad de la doctrina metafísica de Avicena 93
Acápite 2.º—El problema de los inexistentes en la filosofía aviceniana 94
Acápite 3.º—El problema de las privaciones en la filosofía de Avicena 100
Acápite 4.º—Argumentos en contra de la admisión de negaciones desde el ángulo filosófico de Avicena 103
Acápite 5.º—La doctrina aviceniana sobre la diferencia entre quididad y existencia: Primera tesis: Identidad entre cada ente y su esencia 109

Copyrighted material

Acápite 6.º—Excursus sobre la identidad entre *verdad* y *existencia* en árabe ... 112
Acápite 7.º—Diferencia entre quididad y existencia: la dicotomía esencia/accidente ... 115
Acápite 8.º—Versión aviceniana del hilemorfismo ... 120
Acápite 9.º—Diferencia entre quididad y existencia: tercera tesis ... 124
Acápite 10.º—Diferencia entre quididad y existencia: Cuarta tesis: Contingencia intrínseca y necesidad extrínseca de la criatura ... 126
Acápite 11.º—Diferencia entre quididad y existencia: Quinta tesis: Los posibles, ideas pensadas por Dios y recibidas en un intelecto creado ... 132
Acápite 12.º—Diferencia entre quididad y existencia: Sexta tesis: Dios es el existir mismo y carece de esencia ... 136
Acápite 13.º—Tenor e influencia de la doctrina aviceniana sobre la esencia y la existencia ... 140

CAPITULO 7.º *La distinción de quididad y existencia en Santo Tomás de Aquino* ... 146
Acápite 1.º—La novedad del pensamiento tomista: Distinción de naturaleza y supuesto; la subsistencia como existencia substancial ... 146
Acápite 2.º—La naturaleza singular como potencia receptora del acto existencial. 154
Acápite 3.º—La argumentación de Santo Tomás a favor de la diferencia real de quididad y existencia ... 159
Acápite 4.º—Crítica del enfoque tomista ... 162

CAPITULO 8.º *De Duns Escoto a Suárez* ... 170
Acápite 1.º—La controversia suscitada por la tesis tomista ... 170
Acápite 2.º—Lo original del esencialismo escotista ... 174
Acápite 3.º—El reísmo de Guillermo de Occam ... 178
Acápite 4.º—El esencialismo alético consecuente de Suárez ... 184
§1.—La noción suareciana del ente «nominalmente tomado» ... 184
§2.—Enfoque suareciano sobre los entes de razón ... 186
§3.—La concepción suareciana sobre los meros posibles ... 189
§4.—Impugnación suareciana de la distinción real entre esencia y existencia ... 192

CAPITULO 9.º *Esencia y existencia en Leibniz* ... 198
Acápite 1.º—Raíces y alcance del necesitarismo leibniziano ... 198
Acápite 2.º—La noción leibniziana de esencia ... 202
Acápite 3.º—¿Cómo se relacionan esencia y existencia en Leibniz? ... 207

CAPITULO 10.º *La concepción de la existencia en Kant* ... 215
Acápite 1.º—De Hume al *Beweisgrund* ... 215
Acápite 2.º—La noción de existencia en la KrV (Crítica de la razón pura) ... 220
Acápite 3.º—La interpretación heideggeriana de la tesis de Kant sobre el ser ... 235

CAPITULO 11.º *Brentano, Meinong, Hartmann* ... 239
Acápite 1.º—La primera ontología de Brentano ... 239
Acápite 2.º—La ontología del viejo Brentano ... 245
Acápite 3.º—Crítica de la concepción brentaniana ... 248
Acápite 4.º—Meinong ... 251
Acápite 5.º—Hartmann ... 260

CAPITULO 12.º *La ontología de Gottlob Frege* ... 264
Acápite 1.º—Preliminares ... 264
Acápite 2.º—Función vs objeto ... 265
Acápite 3.º—Los conceptos ... 266
Acápite 4.º—Conceptos de orden superior y teoría fregeana de la predicación ... 267

Copyrighted material

Acápite 5.º—Independencia entitativa de las funciones 268
Acápite 6.º—Clases y correlatos de conceptos 268
Acápite 7.º—La noción de existencia en Frege 270
Acápite 8.º—Tipos de existencia 270
Acápite 9.º—Teoría fregeana de las descripciones definidas para lenguajes bien hechos 271
Acápite 10.º—Irrealidad de las funciones y de ciertos objetos 272
Acápite 11.º—La esfera del sentido o de los objetos expresables 273
Acápite 12.º—Relación entre sentido y significado 274
Acápite 13.º—Los sentidos y los enunciados de identidad 275
Acápite 14.º—Los sentidos y su papel respecto de enunciados existenciales ... 276
Acápite 15.º—Teoría de las descripciones definidas para los lenguajes naturales. 277
Acápite 16.º—Crítica de la gnoseología fregeana y de la existencia de entes irreales 278
Acápite 17.º—Crítica de la noción fregeana de la existencia 280
Acápite 18.º—Rechazo de la dicotomía objeto/función 282
Acápite 19.º—Rechazo de la dicotomía sentido/significado 284
CAPITULO 13.º *El problema de la existencia en Wittgenstein* 286
Acápite 1.º—La inefabilidad de la existencia de los objetos, según Wittgenstein. 288
Acápite 2.º—Inefabilidad de la existencia de estados de cosas 291
Acápite 3.º—Inefabilidad de las inexistencias 295
Acápite 4.º—El problema de los límites de lo existente 301
Acápite 5.º—Mundo, realidad y el problema de los (estados de cosas) inexistentes. 306
Acápite 6.º—Crítica del *Tractatus* 311
§1.—Gradualidad del existir 311
§2.—Crítica de la concepción wittgensteiniana sobre los nombres 314
§3.—Necesidad de reconocer estados de cosas negativos 319
§4.—Reconocimiento de dos relaciones semánticas entre palabras y objetos; supresión de barreras categoriales 323
§5.—Defensa de un necesitarismo gradualista 327
§6.—Los límites de lo existente y la lógica de lo contradictorio 330

Sección II: Concepción ontofántica del existir 333
Preámbulo 335
CAPITULO 1.º *Existencia y verdad* 339
Acápite 1.º—Existencia, verdad objetiva y necesidad de postular estados de cosas 339
Acápite 2.º—Reducción de todos los entes a estados de cosas 340
Acápite 3.º—Argumentos a favor de la identidad entre cada cosa y su existencia. 341
Acápite 4.º—Rechazo de toda diferencia entre «conceptos» y «juicios», y de todo acto irreducible de aserción 343
CAPITULO 2.º *Conjuntos y miembros* 345
Acápite 1.º—El abarcamiento, relación básica; grados de abarcamiento 345
Acápite 2.º—La ecuación: propiedades = clases 347
Acápite 3.º—Los entes singulares o cuerpos son los conjuntos de sus respectivas partes 348
Acápite 4.º—Los conjuntos, entes espaciales, temporales y causalmente activos. 350
CAPITULO 3.º *Diversos aspectos de lo real* 351
Acápite 1.º—Las funciones aléticas 351
Acápite 2.º—Noción de «mundo-posible» 353
Acápite 3.º—Afirmabilidad: ¿Qué es lo afirmable con verdad? 356

Copyrighted material

Acápite 4.º—Diferencia entre las funciones semánticas de 'es necesario' y 'es afirmable con verdad' 358
Acápite 5.º—Diferencia entre ser verdad, a secas, y ser verdad en el mundo de la experiencia cotidiana 360
Acápite 6.º—El principio de tercio excluso y el de afirmabilidad 361
Acápite 7.º—Aplicaciones de unos mundos sobre otros 362
Acápite 8.º—Los lapsos de tiempo 363
CAPITULO 4.º *Grados de existencia* 365
Acápite 1.º—Tratamiento correcto de los functores de matización o intensidad, y de las construcciones comparativas 365
Acápite 2.º—Argumentos a favor de la existencia de múltiples grados de realidad. 366
Acápite 3.º—Otras puntualizaciones. Validez del principio de tercio excluso. 368
Acápite 4.º—La regla de apencamiento 369
CAPITULO 5.º *¿Cuándo son idénticas dos existencias?* 371
Acápite 1.º—Reducción de la identidad a equivalencia estricta 371
Acápite 2.º—Argumentos que abonan a favor del principio de identidad existencial 373
CAPITULO 6.º *El principio de separación* 376
Acápite 1.º—Abstracción de clases o propiedades 376
Acápite 2.º—La existencia, o lo absolutamente real, y los demás entes infinitos. 377
Acápite 3.º—Versión ingenua del principio de separación y corrección de la misma por Quine: Elementos vs no-elementos 380
Acápite 4.º—El principio de gradualidad 382
Acápite 5.º—Formulación satisfactoria del principio de separación 387
Acápite 6.º—Aclaraciones y puntualizaciones: los entes garbullosos, la transcendencia de los entes infinitos y el principio de extensionalidad 388
CAPITULO 7.º *El no-ser y las carencias o inexistencias* 392
Acápite 1.º—La existencia del no-ser 392
Acápite 2.º—Aserciones *de re* y aserciones *de dicto*. ¿Dos sentidos del verbo 'existe'? 393
Acápite 3.º—Diferencia entre el no-ser, la inexistencia del ser y la clase vacía. 395
Acápite 4.º—Hay carencias o inexistencias 396
Acápite 5.º—Refutación de argumentos en contra de la postulación de inexistencias 398
Acápite 6.º—Argumentos a favor de las inexistencias 399
CAPITULO 8.º *Tratamiento de las relaciones: el existir como relación de abarcamiento* 400
Acápite 1.º—Relaciones y hechos transitivos 400
Acápite 2.º—Representación simbólica de las relaciones y abstracción relacional 402
Acápite 3.º—Relación conversa de otra relación 403
Acápite 4.º—La existencia = la relación de abarcamiento 404
CAPITULO 9.º *Existencia y quididad* 406
Acápite 1.º—Sólo la existencia abarca a cada elemento finito en la medida en que existe dicho elemento 406
Acápite 2.º—Relación entre existencia y quididad tanto de los entes finitos como de los infinitos 408
Acápite 3.º—La existencia, diferente del ser aliquídico. Conclusiones 410
CAPITULO 10.º *La relación de pensar-en y la presuposición de existencia del objeto pensado* 412

Copyrighted material

Acápite 1.º—Dos concepciones de la relación de pensar-en: concepción intencionalista vs concepción realista 412
Acápite 2.º—El pensar-en no es una propiedad no-relacional 415
Acápite 3.º—La tesis del correlato; respuesta a una dificultad 416
Acápite 4.º—¿Es infalible todo ser pensante? 418
Acápite 5.º—Significación epistemológica del principio de Alicia en el marco de nuestro enfoque 420
Acápite 6.º—Articulación de una lógica doxástica 423
Acápite 7.º—Aclaraciones sobre las nociones de creencia y de saber 425
Acápite 8.º—Dilucidación y fundamentación de los ocho esquemas axiomáticos de nuestra lógica doxástica 428
Acápite 9.º—Aclaraciones y puntualizaciones complementarias sobre la relación de creencia 433

CAPITULO 11.º *El mundo de la experiencia cotidiana* 438
Acápite 1.º—El operador elíptico 'en este mundo', aclaraciones 438
Acápite 2.º—El mundo de la experiencia cotidiana subsume a los aspectos prevalentes de lo real 442
Acápite 3.º—Análisis de los operadores 'preponderantemente', 'prevalentemente' x otros similares 446
Acápite 4.º—El problema de la iteratividad del operador 'en este mundo' ... 451
Acápite 5.º—Aplicación de otros mundos sobre este mundo. ¿Es monótono o calidoscópico el mundo de la experiencia cotidiana? 454
Acápite 6.º—Relación entre los operadores introducidos en este capítulo y los functores de negación, disyunción y conyunción 457
Acápite 7.º—Diversos principios de tercio excluso: "internos" vs "externos" ... 459
Acápite 8.º—Relación entre este mundo de la experiencia cotidiana y el transcurso temporal 461
Acápite 9.º—Relaciones de anterioridad y posterioridad entre hechos; los diversos "ahoras", carentes de privilegio alguno 464
Acápite 10.º—Cercenamiento de relativizaciones modales y comparación de nuestro enfoque con los tratamientos supervaluacionales 466

CAPITULO 12.º *Existencia y cuantificación; el grado ínfimo de realidad* ... 470
Acápite 1.º—Los cuantificadores existencial y universal: relaciones entre ambos. 470
Acápite 2.º—Oposición a esas equivalencias desde el ángulo idealista 472
Acápite 3.º—Relaciones entre los cuantificadores y ciertos functores monádicos y diádicos 474
Acápite 4.º—Diversos tipos de afirmaciones de existencia 476
Acápite 5.º—¿Por qué medio se incurre en compromiso existencial u ontológico? 479
Acápite 6.º—La regla de generalización existencial y las "lógicas libres" 482
Acápite 7.º—Cuantificación existencial y aspectos de lo real; situaciones de ω-inconsistencia fuerte 485
Acápite 8.º—Otras modalidades de ω-inconsistencia; la regla ω 486
Acápite 9.º—Necesidad de postular un grado ínfimo de verdad o existencia ... 488
Acápite 10.º—El problema de la prenexación 492
Acápite 11.º—La lectura sustitucional del cuantificador 494

CAPITULO 13.º *Los entes literarios y legendarios* 497
Acápite 1.º—Importancia filosófica del tema 497
Acápite 2.º—Rechazo de las concepciones que recusan la existencia de entes literarios 499
Acápite 3.º—Los entes literarios existen 502

Copyrighted material

Acápite 4.º—¿Son creados los entes literarios por los autores de los relatos acerca de ellos? 504
Acápite 5.º—Diferentes grados de existencia de los entes literarios en diversos aspectos de lo real (o mundos-posibles) 506
Acápite 6.º—Relaciones entre entes literarios y entes que son más bien existentes en este mundo 508
Acápite 7.º—Identidad de un ente literario de un mundo-posible a otro 512
Acápite 8.º—Correferencialidad de nombres de entes literarios y solución al problema de relatos alternativos sobre un mismo personaje 517
Acápite 9.º—Algunas puntualizaciones complementarias sobre los mundos fantásticos 520
Acápite 10.º—Descubrimiento y exploración de los entes literarios y de los mundos fantásticos 523
CAPITULO 14.º *Teoría ontofántica sobre las descripciones definidas* 527
Acápite 1.º—Significación ontológica del problema 527
Acápite 2.º—Las descripciones definidas deben ser tratadas sintácticamente como términos 529
Acápite 3.º—Otros principios básicos para un buen tratamiento de las descripciones definidas 531
Acápite 4.º—Los principios de caracterización y de descripción 534
Acápite 5.º—Cómo definir correctamente la locución 'hay un solo ente que' ... 535
Acápite 6.º—El principio de identidad necesaria 537
Acápite 7.º—Todos los términos denotadores son rígidos 541
Acápite 8.º—Teoría seleccional ontofántica de descripciones definidas 542
Acápite 9.º—Teoría nuliterminal ontofántica de descripciones 545
Acápite 10.º—Comparación de la teoría nuliterminal ontofántica con la teoría nuliterminal "libre" de Lambert 547
Acápite 11.º—El problema de la no aplicación de la regla de generalización existencial a oraciones con descripciones definidas vacuas 550
Acápite 12.º—Operadores sobreentendidos en las matrices de las más descripciones definidas usuales 554

Bibliografía 559
Indice de autores citados 565
Indice temático analítico 567

Copyrighted material

PROLOGO

Constituye esta obra el resultado de años de investigación en dos direcciones. La primera ha sido la de ir perfilando, a través de la argumentación y la conjetura —los dos componentes que forman la meditación filosófica— un sistema capaz de dar cumplida y satisfactoria respuesta a problemas metafísicos fundamentales que no habían hallado, hasta ahora, solución adecuada; dentro de esa investigación, se encuadraba el esbozo, primero, y la elaboración después, de un sistema lógico que permitiera mostrar y, en alguna medida, garantizar —si bien toda garantía epistemológica es relativa no más— la solidez del sistema filosófico que se iba delineando, dentro de una orientación y un enfoque únicos, subyacentes tanto en la indagación lógico-técnica como en la reflexión o meditación metafísica llevada a cabo en lenguaje verbal directamente y con prescindencia relativa de las muletas que constituye la simbolización.

La otra dirección de las investigaciones que confluyen en este libro —y cuyo rendimiento ha debido, por razones obvias, ser presentado aquí de manera mucho más voluminosa, pues no se prestaba a la sintetización— es el estudio pormenorizado de las soluciones propuestas en la tradición filosófica para esos mismos problemas. Porque el filósofo no puede, ni debe, limitarse a reconsiderar de raíz los problemas con que tiene que habérselas, a la luz de su transfondo u horizonte intelectual, de su experiencia, de su manera de mirar el mundo y la vida y hasta de vivir esta última —en función de sus valoraciones y de su posición socio-histórica; todo eso debe hacerlo, pero también ha de reconsiderar, con hondura, determinación y respeto, los esfuerzos de las generaciones precedentes en torno a la problemática por él abordada, el valioso y complejo legado que al filósofo le toca asumir, reactualizar —haciéndolo entrar en diálogo tenso con nuevos interrogantes y con nuevas ideas—, reevaluar a la luz de sus propios hallazgos y preocupaciones, y transmitir —así reconsiderado y cargado de nueva significación— a generaciones de filósofos que vendrán después de él, y llevarán más adelante la ardua y apasionante empresa indagatoria en que está empeñado el hombre.

Copyrighted material

Quiero volver brevemente sobre cada una de esas dos direcciones, convergentes, de mi investigación. Con respecto a la investigación sistemática, me gustaría puntualizar que debe matizarse lo que he expuesto como si fuera una dualidad de componentes. No hace al caso entrar aquí en detalles acerca de mi concepción de qué sea la lógica; la he desarrollado, y defendido con argumentos en otros lugares: la lógica no es sino ontología, o —si se prefiere este vocablo, de mayor solera, pero acaso también de menor claridad— *metafísica*. Se diferencia de lo que más comúnmente recibe esta denominación en un único rasgo: eso que se suele motejar, con expresiones de sentido un tanto oscuro, como *formalización*. En verdad, esa formalización o, mejor, simbolización consiste sólo en un tipo particular de *escritura*, en la cual se da a determinadas palabras —aquéllas que son las únicas en figurar con ocurrencias esenciales en verdades ontológicas— una representación enteriza, no alfabética —no descomponible en unidades distintivas menores—; y luego se reemplazan las demás palabras —o, mejor dicho, las secuencias formadas por las mismas— por meras letras esquemáticas. La ventaja de la simbolización es que permite el reconocimiento visual rápido, facilitando, de ese modo, a un pensamiento preponderantemente audio-oral —como suele ser el del filósofo— ligarse a, y apoyarse en, un pensamiento vinculado a la intuición óptica. Si otra diferencia más quiere buscarse, se hallará ésta en que la lógica abarca tan sólo una parte de la ontología o metafísica: aquélla que hemos podido ya expresar de manera suficientemente rigurosa. Así y todo, no es óbice esa comunidad de lógica y ontología para que, en virtud de métodos parcialmente distintos, no lleguen a fundirse enteramente, debiendo, pues, el lógico-metafísico desarrollar audazmente su pensamiento valiéndose de los dos métodos, tanto por separado como conjuntamente, aunándolos en una única indagación que desemboque en la elaboración o reelaboración de un sistema, armónico y coherente, lógico-metafísico. Ese sistema valdrá como una respuesta, con sus pros y sus contras, a los problemas y dificultades afrontados. Su justificación, relativa, dependerá de cuán satisfactoria sea esa respuesta o solución —desde el ángulo de determinadas presuposiciones, desde luego— y, en particular, de cuán más satisfactoria sea que otras soluciones alternativas.

Por eso —y paso así a comentar la segunda fibra de que se compone la investigación cuyos resultados se presentan en esta obra—, debe el filósofo, tanto en el punto de partida de cada uno de los trayectos de su itinerario, como durante la marcha, y de nuevo al concluir cada etapa del camino, reconsiderar nuevamente jalones del pasado filosófico, componentes del precioso legado que hemos recibido de quienes nos precedieron en los mismos empeños. El estudio del pensamiento de un filósofo de carne y hueso vale más que la discusión con interlocutores imaginarios —sin tener, empero, por qué desalojar a esta última—. Eso sí, sería ingenuo creer que carecen de presuposiciones y caen por su propio peso independientemente del enfoque que tenga uno: el criterio de elección de los pensadores en los que uno va a centrar su mirada; los temas que, de entre los abordados por esos pensadores, va uno a considerar; el punto de vista con que va uno a escudriñar sus mensajes; la lectura que va a proponer. Esa lectura, condicionada como está por el planteamiento que uno haga, no será más incontrovertible que la propia solución que brinde uno para la problemática filo-

Copyrighted material

sófica misma. Quien esto escribe sabe bien que su lectura de varios de los filósofos considerados en la Sección I de esta obra suscitará objeciones, pues está apartada de interpretaciones corrientes. Las lecturas que yo propongo son, acaso, más crítico-argumentativas, están bañadas en el transfondo de una problemática y un modo de razonar, concienzudo, riguroso y con tendencia a la exhaustividad, que ha ido perfilando, y afilando, la filosofía analítica contemporánea, en la cual —ampliamente entendida, eso sí— se inscribe mi propio filosofar. Así, no cabe duda de que yo interpelo a Aristóteles o a Duns Escoto, p. ej., desde una problemática que ellos no se plantearon, a lo menos conscientemente. Esa interpelación paréceme fructífera, no para endosarles a esos autores posiciones ajenas a su propia inquietud, sino para que sus posiciones sigan siendo estimulantes y orientadoras para nosotros. Espero, pues, que no sea mal vista la originalidad de algunas de mis interpretaciones, ya que es gracias a esfuerzos así como vuelve la tradición filosófica, una y otra vez, a cobrar vigencia e interés.

Uno de los mensajes que quiere vehicular esta obra es, precisamente, el de que la tradición filosófica, la filosofía perenne en sentido suficientemente lato, es una fuente viva, que conserva una fuerza estimulante gigantesca, puesto que encierra tesoros de argumentación y de sugerencias que nunca se habrán explotado totalmente. Vale la pena ahondar en ese filón, y trabajar con esos materiales. Pero esa tarea no debe ser mera erudición, sino estar vinculada, y alumbrada por, la investigación filosófica sistemática y —tal es mi punto de vista— por los problemas, las sugerencias y las técnicas rigurosas de dilucidación y razonamiento que, como ninguna otra, ha dado a luz la filosofía analítica. Por lo demás, no es única mi propia preocupación por lograr una convergencia entre el estudio de la filosofía tradicional, de la filosofía antigua, medieval y moderna, y el filosofar analítico contemporáneo: en esa labor me han precedido estudiosos de gran valía —Russell, Lukasiewicz, Geach, Hintikka, Prior, Rescher, Castañeda, Priest, Angelelli, Henry, Walter Redmond y muchos otros—. Pero, sin duda, ha debido imprimir a mis estudios un peculiar marchamo la originalidad del enfoque filosófico a que me han conducido mis meditaciones lógico-metafísicas —enfoque que llamé 'ontofántica' y cuyas grandes líneas quedan reseñadas al final de la Introducción de esta obra—, el cual quedó pergeñado desde la primavera de 1976, en Lieja, la *Cité Ardente* —a orillas del Mosa que cantara Quevedo—. (Pueden hallarse en otros trabajos del autor, citados en la bibliografía que figura al final de este estudio, desarrollos de diferentes tesis que forman la concepción ontofántica, así como argumentos a favor de las mismas, cuya exposición desbordaría los límites de esta obra.) Por ello, quiero, en estas páginas, recordar con afecto al Alma Mater leodiense, que me acogió con cordialidad y simpatía en un momento difícil y hasta amargo de mi vida. Mi recuerdo se dirige, especialmente, a la persona del Profesor Paul Gochet, que tan afectuoso apoyo y estímulo me brindó para la prosecución de mis investigaciones.

He aquí, ahora, algunas aclaraciones terminológicas, así como la explicación de algunas abreviaturas.

Uno de los distingos básicos que es preciso captar para entender este enfoque y las soluciones que propongo yo es el distingo entre: negación simple, o

Copyrighted material

débil, o natural, que es el mero 'no' ('no es verdad que', o, lo que es equivalente, 'es falso que'); y negación fuerte o *super*negación (expresable como 'no es en absoluto verdad que' o 'es de todo punto falso' o 'es completa (= totalmente = enteramente = ciento por ciento) falso'). En virtud de ese distingo, cabe entender el distingo entre mera contradicción y *super*contradicción: una contradicción es una fórmula de la forma "p y no-p", siendo "p" una oración cualquiera; mientras que una supercontradicción es una fórmula de la forma "p y no es en absoluto verdad que p". Dicho de otro modo: es una contradicción cualquier conyunción de una oración dada con la negación de la misma; y es una supercontradicción cualquier conyunción de una oración dada con la *super*negación de la misma.

Explicaré ahora qué entiendo por 'rechazo de la contradicción', o, abreviadamente, 'RC'. El RC es una actitud, una posición consistente en rehusar (o sea: en el firme propósito de abstenerse de) afirmar cualquier contradicción, y de descartar cualquier teoría que contenga una contradicción. Es algo más fuerte que la mera negación (simple, natural) de tales teorías contradictorias: es un rechazo, un recusamiento (preliminar, por añadidura) de las mismas.

Por 'pensamiento dignoscitivo' entiendo cualquier pensamiento cuyo autor se aferre al RC y que, por consiguiente, no establezca diferencia entre negación simple y supernegación, ni entre contradicción y supercontradicción.

Por 'lógica clásica' entiendo una lógica bivalente y verifuncional a la vez, como la que fue codificada por Russell y Whitehead en los *Principia Mathematica* y que ha sido expuesta con otras presentaciones en los grandes tratados de Church, de Quine y de otros autores. (Es también, desgraciadamente, la única que se suele enseñar a los alumnos de cursos de lógica, por lo cual quienes sólo han seguido tales cursos, lamentablemente unilaterales, deben saber a qué lógica se alude: a la única que les han enseñado. Conviene, a este respecto, señalar que esa lógica no contiene más que una negación: la supernegación, y, desgraciadamente, la lectura que sus adeptos suelen dar de tal negación es el mero 'no'; enseñándose así la lógica, se adocena a los alumnos, predisponiéndolos a no adentrarse por ningún sendero que no esté amojonado por el RC, o sea: por el pensamiento dignoscitivo.)

Conviene asimismo aclarar las nociones siguientes: un sistema es *sólido* o *coherente* si, y sólo si, sus reglas sintácticas de formación permiten construir fórmulas sintácticamente bien formadas que no sean teoremas del sistema —un teorema es o bien un axioma, o bien algo deducible a partir de otros teoremas mediante una o varias de las reglas de inferencia del sistema. Un sistema es *trivial, delicuescente* o *deleznable* si, y sólo si, carece de solidez o coherencia, o sea: si cada fórmula sintácticamente bien formada del mismo es, a la vez, un teorema.

He aquí, para terminar, una lista de abreviaturas empleadas en esta obra:

e.d. abrevia: es decir
e.e. abrevia: esto es
ssi abrevia: si, y sólo si,

Réstame tan sólo aclarar que cada referencia bibliográfica que figura en esta

Copyrighted material

obra es citada por el —ya usual, en el mundo anglosajón— *procedimiento científico* de sigla: cada sigla se compone de una letra mayúscula —inicial del apellido del autor— seguida del signo de dos-puntos, seguido éste, a su vez, de una cifra formada por dos guarismos; todo ello encerrado entre paréntesis. Así, puede encontrarse, p. ej., una referencia como '(B: 04)': búsquese, en la bibliografía que figura al final de la obra, primero —por orden alfabético— los ítemes de la letra 'B'; y, dentro de ellos, aquél que ocupa el quinto lugar.

Quiero indicar, entre paréntesis, que no he introducido en la bibliografía las obras de grandes filósofos como Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, Duns Escoto, Suárez, Leibniz; cuando cito esas obras en el texto, lo hago ajustándome al modo científico usual, de suerte que basta consultar cualquier buena edición de las obras de esos autores para hallar exactamente el lugar y pasaje citado o aludido. En general, la bibliografía no contiene más que libros o artículos citados en el texto, con la posible excepción de algunos trabajos del autor, cuya indicación se brinda a los lectores que deseen estrechar su contacto con la filosofía ontofántica.

* * *

La obra que estoy presentando estaba inicialmente concebida como una parte de otra más amplia, en la cual se estudiarían con detalle, en diálogo con una amplia gama de filósofos contemporáneos (Russell, Moore, Quine, Carnap, Strawson, Davidson, Lewis, Parsons, Gale, Butchvarov, Rescher, Plantinga, Hintikka, Lambert, Routley y otros) los problemas de la existencia, la inexistencia y la referencialidad; si tienen propiedades los inexistentes o no; cómo se relaciona la existencia con la cuantificación existencial; cuáles tratamientos de las descripciones, en particular de las definidas, parecen más convenientes; cómo articular una teoría sistemática y coherente sobre las verdades literarias; cómo entender las relaciones de *creencia* y otras similares, cuando, a menudo, son referentes de las mismas objetos inexistentes.

Ante el volumen alcanzado por los resultados investigatorios ahora presentados, no me ha quedado otro remedio que desglosarlos de esa otra tarea, cuyos frutos vendrán, empero, a constituir una prolongación de este trabajo. En esta obra, presento mi propia solución, en el transfondo de los problemas y de las sugerencias de la filosofía tradicional. En la obra siguiente, explicitaré más esa solución, y la desarrollaré a través de la discusión pormenorizada con los filósofos arriba mencionados.

* * *

Gustaríame, antes de concluir este *Prólogo,* invitar a mis lectores a que lean también mi libro *Fundamentos de Ontología Dialéctica,* publicado por la *Editora Nacional* de Madrid. Están sucintamente sentados en ese libro los puntos básicos de mi enfoque ontológico —la *ontofántica*—, los cuales se hallan, además, presentados de manera argumentativa y crítica, mostrándose a cada paso las consecuencias que se derivarían del rechazo de cada una de las tesis que forman dicha ontología, y señalándose los inconvenientes de tales consecuencias;

Copyrighted material

eso sí, tales inconvenientes lo son únicamente desde el ángulo de determinadas presuposiciones; por eso, la falsedad de tales consecuencias —y, por ende, la verdad de las tesis que se tratan de sustentar— no queda nunca demostrada más que sobre la base de determinadas premisas ulteriores que se dan por supuestas. Mas ello no significa que carezca de interés la discusión filosófica por ser en última instancia defendible cualquier posición con tal de que vaya uno suficientemente lejos, o hacia arriba, en la postulación de ciertos principios —premisas o presuposiciones— básicos. En la confrontación crítica entre dos posiciones que discrepen acerca de la verdad o falsedad de cierta tesis puédense dilucidar y sacar a luz, con claridad y explicitud, las presuposiciones respectivas, y también las consecuencias que se derivan de cada una de las posiciones —o sea: hacia dónde nos encamina cada uno de los dos rumbos—, mostrándose así acaso, para alguien dispuesto a terciar desde *otro* ángulo presuposicional, ventajas o inconvenientes de cada una de esas dos sendas filosóficas. Así, a menudo el acicate de la crítica, al poner de relieve ciertas consecuencias que se derivan —naturalmente, sobreentendiéndose la validez de determinadas reglas de inferencia— de tal o cual punto de vista, permite a los adeptos de éste, o bien abrazar conscientemente tales consecuencias y hacerles un sitio en su concepción del mundo, o bien introducir cambios en el punto de vista de que se trate, o bien, por último, alterar su bagaje de reglas de inferencia, justificándose tal alteración en función de alguna modificación apropiada en lo tocante a los principios (onto)lógicos que acepte la persona en cuestión.

Por todo ello, vale la pena leer el libro al que estoy aludiendo —los *Fundamentos de ontología dialéctica*—, de escritura apretadamente argumentativa (si bien las más discusiones que en él se hallan no van enfiladas nominativamente en contra de ningún filósofo en particular, sino que tienden a criticar algún punto de vista que yo haya considerado erróneo, pero también merecedor de refutación, independientemente de que sea mostrenco o haya sido sustentado por algún filósofo; pues, en cuanto se trata de atribuir un punto de vista a un filósofo, salen a flor complicaciones hermenéuticas, en las que no deseaba yo entrar en esa obra). Y vale la pena porque es en ese libro donde he plasmado de la manera más compendiada y, a la vez, englobante mi concepción ontológica, en sus varios, pero armónicamente engarzados, componentes. Como cada lectura de un autor la hace uno, inevitablemente, a través de los lentes que constituye su propia concepción sistemática, mi lectura de autores de la tradición filosófica, como Avicena o Brentano, está mediada por mis propios planteamientos de los problemas comúnmente abordados por ellos y por mí. Por eso un vaivén de la lectura de cada parte de la obra que ahora presento a la consulta del libro al que estoy aludiendo permitirá, tanto esclarecer y explicar mi modo de entender a cada filósofo de la tradición, como asimismo comprender mi propio enfoque sistemático al trasluz de mi reconstrucción del itinerario seguido por la historia de la filosofía en este problema ontológico —particular, sin duda, mas nada secundario— que es el de las relaciones de la existencia con el ser-así, por un lado, y con la inexistencia por otro; y, por otra parte, también quedará más aclarado con la lectura del libro al que estoy aludiendo cuál es el sentido de los desarrollos de algunos puntos particulares de mi enfoque filosófico en que consiste la Sección II de esta

Copyrighted material

obra; e.e.: en qué ámbito filosófico se ubican tales desarrollos, cómo surgen en determinado círculo de consideraciones, de argumentos, de problemas y de modos de plantearlos —pues cada filósofo se caracteriza en primer lugar por qué problemas aborda, cómo los aborda, y en el marco de qué abanico de alternativas discutibles los aborda.

Debo aludir a ciertas divergencias secundarias entre la doctrina expuesta en los *Fundamentos de ontología dialéctica,* a saber VV (la *versión vieja* de la filosofía ontofántica) y la aquí expuesta, VN *(versión nueva),* divergencias precisadas en el Epílogo del citado libro. En todo caso lo que hay que recalcar es que esta obra, junto con todas las demás del autor, tiene por misión promover un modo racional, argumentativo, de hacer filosofía —un modo heredado de los escolásticos pero vigorizado y aguzado en la filosofía analítica contemporánea—, que consiste en: 1) determinar qué términos utiliza uno como primitivos (en la medida de lo posible, vocablos inteligibles sobre la base del "sentido común", previo al zambullirse en determinado sistema filosófico) y, a partir de ellos, definir los demás que uno vaya a emplear —acudiendo ya a definiciones explícitas, ya a definiciones *en uso,* que son aquéllas en que se dan reglas para poder parafrasear cada enunciado en que aparezca una de las expresiones así definidas de modo que en el resultado de la paráfrasis ya no figure esa expresión; 2) plantear claramente cada cuestión debatida —formulando explícitamente aquello cuya verdad esté en candelero—; 3) exponer los argumentos a favor y los argumentos en contra (y, para percatarse de que algo es un argumento, es menester comprobar que se ciñe a ciertos requisitos: que es una secuencia de oraciones tales que unas cuantas —las primeras— de ellas se sientan como premisas y que cada una de las oraciones que no son premisas se saca de oraciones anteriores —en la secuencia en cuestión— en virtud de determinada regla de inferencia claramente formulada y aplicable a cuantas secuencias de oraciones compartan cierto rasgo, determinado con precisión e inequívocamente constatable); 4) pronunciarse en uno u otro sentido, aduciendo argumentos de peso a favor de tal opción; 5) dar respuesta a los argumentos que abonen a favor de la opción opuesta. Otra modalidad de ese mismo método es el caso en que, en vez de tener que optar por el *sí* o por el *no* a una pregunta acerca de la verdad de cierta tesis, hay que optar por una de entre varias respuestas alternativas (no forzosamente exhaustivas, pero que son las que se han brindado, o las que se le ocurren a uno como brindables con alguna plausibilidad) a cierta pregunta del tipo "¿Qué...?" o "¿Cómo...?", etc. (Naturalmente, no estoy defendiendo un orden o un modo de exposición; poco importa qué modo de exposición se adopte, con tal de que sea un modo de exposición de un filosofar que se lleve a cabo según el método apuntado.) Dentro de un filosofar argumentativo (o deductivo) así se inscribe una filosofía, como la mía, que, por su contenido, puédese calificar como *dialéctica* —denominación más amplia que la de *ontofántica*—, o como un *gradualismo contradictorial.* Pero, en mis propósitos, tan importante es el método como el contenido de mi enfoque. Es el método lo que vincula mi filosofar a la filosofía analítica contemporánea y a la tradición de la filosofía perenne.

Sin entrar aquí en detallada polémica con otros modos de filosofar, me limitaré a señalar que quienes se opongan a ese método dilucidativo y argumentativo

Copyrighted material

de hacer filosofía deberán, para que su posición al respecto resulte mínimamente convincente, acudir al propio método que ellos recusan —tildándolo acaso de 'formalista'—, a lo menos por una vez y en un punto, a saber: deberán ellos esgrimir ciertos argumentos, cuya naturaleza de tales pueda ser rigurosamente comprobada a tenor de reglas precisamente formuladas —en una constatación que no dependa de la intuición o el presentimiento subjetivo ni de nada por el estilo—; la conclusión que habrá de ser la de tales argumentos es que el método argumentativo y dilucidativo es o inconveniente, o impracticable, o lo que sea, mientras que hay otro método alternativo provisto de mayores ventajas. Mas, al argumentar así, su victoria sería pírrica, porque habrían reconocido implícitamente que para ser razonable, convincente, la justificación de una tesis filosófica fundamental —como la de con qué método ha de filosofarse— debe ser argumentativa. Y, así, el método argumentativo se habrá revelado como el más básicamente justificativo.

En la gran tradición de la *philosophia perennis* se fue perfilando y robusteciendo ese modo de filosofar, que alcanzó una de sus expansiones cimeras en las universidades medievales, renacentistas y postrenacentistas, en esa frondosa floración de lo que hoy llamamos *escolástica.* El mundo de habla castellana y portuguesa conoció en el período postrenacentista el apogeo de su historia intelectual —hasta el presente—, descollando, en el sutil manejo de la argumentación, en la búsqueda de soluciones a los problemas más arduos y en la sistematización de resultados, los grandes centros universitarios tanto de la Península Ibérica como de Iberoamérica, y en ellos grandes autores, sobre todo franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas y carmelitas, con figuras señeras como el escotista chileno Alonso Briceño, los tomistas Juan de Sto. Tomás, Zumel, Báñez, los jesuitas Molina y Suárez, por citar sólo unos poquísimos de entre la muchedumbre de eminentes adalides y heraldos de ese filosofar rico, sano, vigoroso y pujante cuyo esplendor hoy redescubrimos y admiramos. Fue ése un filosofar serio, hondo, exigente, concienzudo; abundaron en él reñidas controversias entre las diversas escuelas, controversias que obligaban a cada filósofo a imponerse una autodisciplina intelectual en la articulación de tesis, en la justificación racional de las mismas, en el engarce coherentemente sistemático de las soluciones a los diversos problemas.

No se me acuse de desconocer los defectos de esa filosofía; en mis escritos, siempre que acometo un tema que haya sido abordado por esos pensadores, me muestro acerbamente crítico de ciertos expedientes escolásticos, como los "encuantos" incercenables, que son más cortinas de humo que otra cosa, pues sirven para dejar en la sombra los entrañamientos inferenciales de sus tesis —quienes menos abusaron de tal ardid fueron los escotistas—; y, más radicalmente, he combatido —y combato también en este libro— el enfoque aristotélico, tronco de esas ramas, ante todo por la propia lógica aristotélica, con su rechazo de toda contradicción, lógica de la cual soy yo el crítico más resuelto y tenaz; y, en segundo lugar, por sus quiméricas escisiones dicotómicas de lo real; mi propio filosofar es un radical antiaristotelismo, una vuelta a Platón en cierto sentido, un intento de articular nuestra imagen intelectual de la realidad, no según el patrón aristotélico de *modos de ser,* dicotómicamente enfrentados

Copyrighted material

—potencia vs acto, materia vs forma, accidente vs sustancia—, sino según un planteamiento gradualista-contradictorial, con *grados de ser y aspectos de lo real.* Lo que sucede es que, con todos sus defectos, el filosofar escolástico resplandece por su gran mérito de haber sido un filosofar argumentativo, racional, riguroso, seriamente autodisciplinado; por haber abordado cuestiones básicas y medulares, muchas de las cuales quedan desplazadas en el filosofar posterior, o fueron soterradas por la obsesión hacia lo subjetivo, hacia el yo y su relación cognoscitiva con lo real. Mi propia gnoseología, que es una modalidad de coherentismo —antifundacionalista, pues— pero de un coherentismo que se reconoce a sí mismo como *realismo ingenuo* —o *realismo dogmático*—, me acerca, claro está, a los escolásticos del pasado que, en vez de pretender acceder a lo real tras una fase previa crítico-metódica, se instalaban directamente en el contacto cognoscitivo con el objeto y partían de él (su error, a este respecto, estribaba en incurrir en cierto tipo de fundacionalismo, lo cual tenía que desembocar en el criticismo y en el idealismo subjetivo, suscitados por su equivocado afán de buscar una justificación epistémica *radical).*

Pese a los defectos y limitaciones de que adolecía esa tradición de su siglo de oro filosófico, mucho es lo que tiene que aprender de ella el actual pensamiento de los pueblos de habla hispana, si éste quiere sacudirse la pereza de la retozona facilidad ensayística, del relumbrón desenfadado y liviano, que son los vicios que han estado tentando a nuestro precario filosofar hispano desde el siglo XIX y que han sido agravados por el oscurantismo reinante durante largos lustros, el cual, ufanándose de ese glorioso pasado, no permitió, empero, ni una floración de estudios históricos profundos sobre el mismo —aunque no faltaron las honrosas excepciones— ni, menos todavía, el desarrollo de un filosofar riguroso —que, hoy, tiene que ser *metodológicamente* analítico—, capaz de aportar a la investigación científica contemporánea planteamientos originales interesantes. Porque ese legado de la *philosophia perennis* cabe asumirlo y asimilarlo principalmente a través del todavía más valioso aporte de la filosofía analítica contemporánea, que se ha forjado y ha templado sus armas en los medios intelectuales interesados por el desarrollo de la lógica matemática, lo cual ha permitido que, en general, los filósofos analíticos, incluidos los más adictos al replanteamiento de problemas metafísicos, se esfuercen por elaborar enfoques susceptibles, en el mayor grado posible, de formalización lógico-matemática y, por ende, controlables —desde la base, eso sí, de determinadas presuposiciones que se sienten como premisas—; que traten de demostrar lo más posible, restringiendo así lo que se sienta sin demostración al menor número de principios; y que, similarmente, se afanen por definir —mediante uno u otro tipo de definición— lo más posible, dejando como términos primitivos o indefinidos los menos posibles y, además, únicamente términos que sean, o parezcan ser —en la mayor medida posible—, de sentido común y de suyo suficientemente claros e improblemáticos. Ese programa metodológico no es, desde luego, fácil de llevar a cabo, y los diversos filósofos analíticos lo aplican en medidas diferentes. Lo que caracteriza al filosofar analítico es ceñirse, en alguna medida que quepa considerar apreciablemente satisfactoria, a ese programa metodológico, y rehuir, por lo tanto, esos otros modos de filosofar que echan mano de una especulación desbocada, y que

Copyrighted material

no se inquietan por la multiplicación de tesis sentadas sin demostración y de términos introducidos sin definición ni tienen escrúpulo en esgrimir, en lugar de argumentos cuyo carácter de tales sea objetivamente constatable en virtud de reglas generalmente aplicables —independientes, pues, de las particularidades de lo que se esté demostrando—, secuencias de consideraciones —o, a veces, prolaciones de dudosa inteligibilidad— en las que no ve uno (por lo menos uno que esté imbuido en el filosofar racionalístico, lógico) ninguna trabazón, o engarce a tenor de reglas; secuencias de prolaciones que a uno le parecen asociaciones de ideas en virtud de algún parecido, juegos de palabras u otros recursos retóricos, todo lo cual podrá cautivar, pero difícilmente convencer.

Es el aproximarse al plan metodológico más arriba diseñado lo que caracteriza a la filosofía analítica; no el rechazo de la metafísica, entendida como reflexión acerca de problemas para los cuales no se disponga de tests específicos de verificabilidad. El ver al filosofar analítico como antimetafísica es una visión vulgar y obsoleta; ciertamente fueron antimetafísicos los primeros movimientos o círculos intelectuales de la filosofía analítica, como el de Viena (aunque sería erróneo de lo más atribuir una orientación antimetafísica a fundadores del filosofar analítico como Frege o el joven Russell —y hasta el propio Wittgenstein del *Tractatus* es un metafísico, aunque sea a regañadientes—). Pero ya los escritos de Quine, hacia 1940, replantearon los problemas ontológicos —metafísicos, pues— en el seno del filosofar analítico, el cual ha ido reentronizando a esos problemas cada vez más al calor de la reflexión en torno al desarrollo de las lógicas modales y otras ramificaciones de la lógica matemática.

Ha sido, sin embargo, una debilidad de esa ontología analítica hasta el presente su dogmática y no razonada adhesión a la lógica clásica —con pocas y honrosas excepciones—; una adhesión que, por no ser las más veces ni siquiera reconocida como lo que es —una opción, la elección de *una* lógica particular de entre un abanico de alternativas— constituye un aferramiento ciego y, por ende, irracional. Así se han dejado de explotar, para plantear y solucionar problemas ontológicos, los valiosos recursos que brindan alternativas y múltiples formalizaciones, acorde cada una de ellas con determinado sistema lógico. En países como el nuestro, donde las causas más arriba aludidas han obstaculizado el progreso de la investigación en lógica matemática y filosofía analítica, se ha visto agravado más ese mal del desconocimiento y la no-utilización filosófica de lógicas alternativas. Engranábase bien tal actitud en el acendrado y acartonado conservadurismo al que se ha visto constreñida la vida intelectual de la Península Ibérica durante una serie de decenios. Espero que este libro sea visto, más que nada, como una muestra de la vitalidad del naciente filosofar analítico en nuestro país y de cuán valiosas pueden resultar determinadas lógicas no clásicas para el estudio de problemas filosóficos tradicionales.

* * *

Cerraré este prólogo con una consideración acerca de la relación entre el contenido lógico y el metafísico en la presente obra. La utilización de eso que llamamos, 'formalización', e.d. de una notación simbólica con la que articular, de

Copyrighted material

manera visualizable, axiomas —o esquemas axiomáticos—, definiciones y reglas de inferencia, no obedece a un capricho, ni una moda, sino que es el mejor procedimiento ideado en la historia del pensamiento humano para conseguir un *control* de lo que se dice, una sujeción de lo dicho a patrones de rigor claros e intersubjetivamente establecidos y aplicables. Las ventajas de la formalización son ante todo heurísticas, y no meramente expositivas. Al axiomatizar, podemos proceder a demostraciones palpablemente correctas, y —ya sea tanteando, ya sea guiados por una cierta orientación conjetural— ir sacando así conclusiones de nuestros axiomas, mediante las reglas de inferencia que hayamos sentado. Al hacerlo, nos percatamos de cuán aceptable o inaceptable, cuán bien o mal encaminado anda nuestro sistema axiomático. Y, al percatarnos de eso, ocurrénsenos ideas sobre cómo modificarlo o ampliarlo. No sólo eso: la axiomatización, el manejo de notación simbólica, al permitir colocar ante los ojos las tesis medulares de los diversos enfoques filosóficos y las relaciones deductivas entre ellas, facilita la confrontación de sistemas alternativos y la ubicación de las dificultades, de los puntos nodales de las controversias, y a menudo sugiere cómo habérnoslas con esas dificultades, por dónde emprender la articulación de un nuevo sistema que aporte soluciones más ambiciosas, o teoréticamente más satisfactorias (en función de criterios epistemológicos como los de simplicidad teorética global y claridad) a una amplia gama de problemas cuya conexión no se había manifestado a simple vista. Así pues, nuestro pensar humano, con sus flaquezas y limitaciones, se ve activado, apuntalado y enardecido con los recursos de la formalización lógica, hallando en ellos, tanto un asidero que le posibilita desbrozar y allanar más audaces caminos y adentrarse por ellos, como un medio de escudriñar y calibrar los resultados que se vayan alcanzando y de marcar claramente los hitos del itinerario, haciendo eventualmente aconsejable emprender otro camino.

Pese a tales ventajas de la formalización, me había parecido preferible relegarla, en esta obra, a dos anejos que figuraban al final del manuscrito inicial de la misma, a fin de que aquellos lectores de quienes se hubiera adueñado menos el entusiasmo o la vocación por el tratamiento formalmente axiomatizado no encontraran en éste un escollo para avanzar en el estudio de las soluciones que, en la Sección II, brindo a los problemas metafísicos que habrán ido aflorando en la Sección I, al calor del examen de grandes sistemas de la tradición filosófica. Dificultades prácticas han hecho, por lo demás, aconsejable amputar esos dos anejos a la hora de preparar la versión manuscrita final del libro. Pero el lector interesado en el tratamiento formalizado de los temas ontológicos abordados en esta obra podrá leer, con provecho, el Anejo N.º 4 del ya citado libro *Fundamentos de ontología dialéctica*, en el cual hállanse condensados los puntos básicos que habían sido tocados en los dos anejos que, antes de la poda, completaban el manuscrito del presente estudio. Además, en otro libro ya escrito —aunque sabe Dios si, o cuándo, podrá ser publicado—, titulado *Rudimentos de lógica matemática*, he presentado —de manera llana y asequible a quienes se inicien con él en el estudio de la lógica— el sistema de cálculo cuantificacional de primer orden *Aq* (que constituye la base sobre la que está erigido el sistema de teoría transitiva de conjuntos *Adu*, que es la expresión formalizada de la ontología

Copyrighted material

ontofántica propuesta en la Sección II del presente libro), con minuciosidad en el tratamiento técnico y, a la vez, explayándome en las motivaciones y en la importancia filosóficas de muchos de los teoremas demostrados, y contrastando el enfoque filosófico formalizado por el sistema lógico propuesto con enfoques subyacentes a otros sistemas. El aludido sistema de teoría axiomática de conjuntos, *Adu*, será presentado, estudiado y dilucidado en un tratado de teoría de conjuntos que vendrá a constituir una continuación de los *Rudimentos de lógica matemática*. Constituirán, pues, un complemento a las indagaciones que han culminado en el trabajo que ahora entrego al lector esos dos libros, junto con el ya más arriba anunciado, *Existencia, inexistencia y referencialidad*, así como con otra serie de estudios sobre la filosofía ontofántica (que vayan desarrollando diversos aspectos de la misma: los problemas de los universales, de las relaciones y los hechos; la cuestión de la identidad y la indiscernibilidad; un estudio más a fondo de los problemas de la temporalidad; y, en primer lugar, una investigación, ya emprendida, y titulada *Dialéctica, gradualidad y contradicción*, con un examen comparativo de los sistemas de lógica paraconsistentes y otros afines y de las motivaciones y aplicaciones filosóficas de esos sistemas) y, por último, con ulteriores investigaciones monográficas sobre algunos de los autores estudiados en la presente obra, como Platón, Leibniz y Frege.

Agradezco cordialmente cuanta ayuda y estímulo he recibido para completar y mejorar este trabajo: las valiosas y detalladas observaciones de mi querido discípulo Marcelo Vásconez Carrasco, los comentarios de M.ª Isabel Lafuente y, por último, algunas sugerencias críticas del relator nombrado por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.

León, 10 de agosto de 1984

Copyrighted material

NOTA SOBRE TRANSCRIPCIONES DEL ARABE

En la transcripción de la escritura árabe, me he atenido a las normas siguientes: la alif es transcrita como 'â'; la quinta letra del alifato es transcrita como 'y' (trátase de una africada palatal sonora —como la 'y' en el habla madrileña actual en la palabra 'ayuda', p. ej.—); la interdental fricativa sorda que está representada por la cuarta letra del alifato es transcrita como 'z', con sonido de 'z' castellana; las letras sexta y séptima del alifato se transcriben como 'h' y 'j' respectivamente (trátase de fricativas sordas, la primera faringal y la segunda velar o uvular —ésta última tiene, pues, un sonido similar a la 'j' en su pronunciación castellana estándar—); la interdental fricativa sonora que está representada por la novena letra del alifato es transcrita como 'δ' (es un sonido similar al de la 'd' castellana entre dos vocales, p. ej., en 'nada'); la 11.ª letra del alifato es transcrita por una 'ṙ' (trátase de una alveolar sibilante sonora, como la 'z' francesa); la 13.ª letra del alifato es transcrita como 'x' (es una sibilante palatal sorda con un sonido similar al de la 'ch' francesa —al de la antigua 'x' en el castellano anterior al siglo XVI—). Las 14.ª, 15.ª, 16.ª y 17.ª letras del alifato son transcritas como: 'ṣ', 'ḍ', 'ṭ' y 'δ̣' respectivamente (trátase de consonantes enfáticas velarizadas, que tienen como punto de articulación primario aproximadamente el mismo que las correspondientes sin el punto debajo); la 18.ª letra del alifato es transcrita como 'ʿ' (trátase de una faringal fricativa sonora); la 19.ª letra es transcrita como 'ġ' (velar fricativa sonora, como la 'g' madrileña actual en 'agalla'); la 21.ª letra, como 'q' (trátase de una uvular oclusiva sorda); las letras penúltima y última del alifato las transcribo siempre como 'û' y como 'î' respectivamente (semiconsonantes o vocales largas —según los casos— con aproximadamente la misma articulación de las vocales castellanas 'u' y 'i' respectivamente).

Por otro lado, el golpe o interrupción glotal (el *hamza*) lo represento, según es costumbre, por apóstrofo; para evitar confusiones, las citas de expresiones en árabe no irán entrecomilladas; no creo que haya lugar a ambigüedad alguna por tal motivo.

Copyrighted material

INTRODUCCION

Ser-así y ser a secas

El problema que vamos a abordar en este estudio es la relación entre el ser-así y la existencia o ser a secas.

El problema se plantea como sigue. En muchos idiomas, el verbo 'ser' tiene dos géneros de ocurrencias: copulativas (o predicativas) y no-copulativas, o existenciales. Las primeras son aquellas en que el verbo 'ser' liga a un sujeto con un "predicado nominal" según la terminología de la gramática tradicional (un predicado nominal es una expresión sustantival o adjetival colocada a la derecha —normalmente— de una ocurrencia del verbo 'ser' o de otros verbos predicativos como 'está', 'parece', 'resulta', etc.). He aquí ejemplos de ocurrencias copulativas del verbo 'ser': 'Mongolia es extensa', 'Benito Juárez es un patriota mexicano del siglo XIX', 'El Canadá es un país bilingüe'.

Las ocurrencias existenciales (no-copulativas) del verbo 'ser' son aquéllas en que ese verbo constituye una oración junto con el sujeto, añadiéndole, si acaso, complementos circunstanciales que no dicen qué sea el sujeto. Ese uso existencial del verbo 'ser' es poco común en castellano, al revés de lo que sucede en otros idiomas indoeuropeos.

(Por otro lado, el 'ser' copulativo no se da en algunos idiomas —como en árabe o en ruso—, o es facultativo —como en latín y griego preclásicos; en latín y griego clásicos subsisten muchos casos de elipsis de ocurrencias copulativas del verbo 'ser'; en árabe se usa el verbo copulativo —que también es verbo existencial— *kâna* únicamente como indicador de tiempo pasado o futuro.)

¿Qué relación hay entre lo dicho por una oración que contenga una ocurrencia copulativa del verbo 'ser' y lo dicho por el resultado de cercenar, en esa oración, el predicado nominal —resultado que, claro está, será un enunciado existencial—? Y, en particular, ¿es entrañada la verdad de una oración de este último tipo por una oración correspondiente del primer tipo?

Para comprender el problema en su genuino alcance, limitémonos a los

Copyrighted material

casos en que, en la oración dada, la ocurrencia copulativa del verbo 'ser' es una tercera persona del singular del presente de indicativo. Cuando es una tercera persona del singular, pero no del presente de indicativo, la oración puede ser convenientemente parafraseada, de suerte que resulte de la paráfrasis un enunciado con sólo una ocurrencia del verbo 'ser', la cual sí esté en presente de indicativo. Por otro lado, si la ocurrencia dada está en primera o segunda persona del singular también es posible acudir a paráfrasis que resulten en un enunciado con sólo una ocurrencia del verbo 'ser', la cual sí esté en tercera persona del singular del presente de indicativo. Pero esos detalles podemos dejarlos aquí de lado.

Lo único que excluimos, pues, son los casos del plural, y ello porque un enunciado como 'Los triángulos de cuatro lados serían monstruos geométricos' no dice de los triángulos de cuatros lados que sean monstruos geométricos; lo que dice es que, *de haber* triángulos de cuatro lados, cualquiera que hubiera sería un monstruo geométrico. Esto significa que las oraciones copulativas en plural (e.e., las oraciones con un solo verbo, que sea una ocurrencia copulativa del verbo 'ser' y que esté en plural) son, en el fondo —en su estructura profunda— enunciados condicionales. 'Los números perfectos nones son aberrantes' significa lo mismo que 'Si algo es un número perfecto non, es aberrante', lo cual es verdad, aunque no haya ningún número perfecto non. Esa es la razón por la cual falla la regla de subalternación de la silogística aristotélica, en virtud de la cual de 'Todo libro de más de un millón de páginas es interesante' se seguiría 'Hay algún libro de más de un millón de páginas que es interesante'. La regla no vale más que sobre la base de cierto presupuesto —que está subyacente en la silogística de Aristóteles—, a saber: que cada sintagma que figure en el puesto de sujeto es verdadero de algo —lo que conllevaría la regla metateórica de no emplear, en los silogismos, sintagmas como 'libro de más de un millón de páginas'.

El problema de la validez de la regla de subalternación ha suscitado grandes controversias. La lógica matemática contemporánea ha probado que, en su interpretación usual, es incorrecto postular semejante regla, puesto que dicha interpretación consiste en entender un enunciado de la forma "Todo *x* es un *z*" como: "Todo ente es tal que, si es un *x*, entonces es un *z*" (si bien el functor discontinuo 'si... entonces' puede reemplazarse por algún otro functor condicional más fuerte —p. ej., por 'sólo en la medida en que'— en sistemas no-clásicos que contengan varios condicionales). Geach, en (G: 00), ha probado que la regla de subalternación, junto con otras reglas de la silogística tradicional, conduce a inferir 'Algún inexistente es diferente de sí mismo' a partir de 'Todo existente es idéntico a sí mismo'; siendo la premisa verdadera pero la conclusión absurda, es menester rechazar alguna de las reglas que autorizan la inferencia en cuestión; y la regla más sospechosa es, desde luego, la de subalternación. Con todo, Geach ha propuesto otra interpretación —ciertamente retorcida— de los enunciados universales y de los particulares que sí validaría todas las inferencias de la silogística tradicional, incluida la subalternación, sin acarrear la funesta consecuencia aludida; lo que sucede es que tal interpretación, rebuscada por demás, se aleja mucho de lo que se entiende por un enunciado universal de la forma "Todo *x* es *z*". Otros autores, como Strawson en (S: 04), proponen una solución

Copyrighted material

presuposicionalista, que nos llevaría por un derrotero turbio y poco riguroso. Lo curioso es que escolásticos como Sto. Tomás —p. ej. en *De ente et essentia,* cap. V— pese a defender en su integridad la silogística aristotélica, admitieron que un enunciado universal verdadero, de suyo, no acarrea carga existencial; pero, sin duda, en tales casos, en el enunciado en cuestión la cópula 'es' ha de ser entendida en un sentido debilitado, como luego veremos. Por el contrario, los aristotélicos de estricta obediencia, como Siger de Brabante, se aferraron a la regla de subalternación para todos los casos; a fin de armonizar la entronización de tal regla con su ontología, defendieron un necesitarismo más consecuente que el del Aquinate —y sin duda también que el del propio Aristóteles—; con todo, ese necesitarismo, si bien explica por qué es necesariamente verdad que hay hombres, y, por lo tanto, por qué esa verdad se deduce de que todo hombre es hombre, no brinda solución satisfactoria a la cuestión siguiente: ¿es verdad que todo número primo múltiplo de 3 es non? Supongamos que eso es falso; entonces es que hay números primos múltiplos de 3 que no son nones; por otro lado, si es correcta la regla de subalternación, si todo número primo múltiplo de 3 es non, es que hay números primos múltiplos de 3, los cuales son nones. Por el principio de tercio excluso el enunciado en cuestión debe ser o verdadero o falso. Y, en cualquiera de los dos casos, se sigue que hay números primos múltiplos de 3. Para escapar a esa dificultad, los aristotélicos acudirían a sus "en-cuantos" y al consabido procedimiento peripatético de restringir la aplicabilidad del principio de tercio excluso de tal modo que el mismo sólo se aplica a oraciones cualificadas por suficientes puntualizaciones o "en-cuantos". El mayor inconveniente de tal procedimiento o truco es que esteriliza y embota el principio de tercio excluso —resultado que también acarrean varias dizque soluciones propuestas al problema de los inexistentes, como iremos viendo, entre otras el invento de un distingo entre negación interna y negación externa, distingo que parece encontrarse ya en la obra de Aristóteles—. Por todo lo cual, más vale prescindir de la regla de subalternación. Y eso es lo que haremos, acantonándonos en el estudio de enunciados singulares, y de los enunciados particulares o existenciales que ellos entrañen.

Centrado, pues, el problema como lo hemos hecho, cabe ahora formularlo con toda nitidez. Queremos saber qué relaciones haya entre la verdad de una oración como 'Silas Marner es un tejedor' y la verdad de 'Silas Marner es', e.d. la de 'Silas Marner existe'. En particular nos preguntamos si la verdad de la primera oración entraña la de la segunda.

Que se dé semejante conllevamiento o entrañamiento para cualesquiera oraciones similares (e.d. que se dé un entrañamiento de cada oración similar a la segunda por una oración con el mismo sujeto similar a la primera) es que sea válida la *regla de generalización existencial.* (Porque cabe notar que cualquier oración puede parafrasearse de modo que el resultado de la paráfrasis sea un enunciado cuyo único verbo sea el verbo 'ser'; así ocurre por lo menos en la estructura profunda de la lengua. Así, 'Babilonia decae' equivale a 'Babilonia es decadente'; 'Joel profetiza' equivale a 'Joel es profetizante', etc. De ahí que, si es válida la regla de generalización existencial cuando la premisa tiene como predicado a la concatenación del verbo 'ser' con un predicado nominal, entonces la regla es válida para *cualquier* premisa).

Copyrighted material

Por otro lado, pueden distinguirse dos casos: aquel en el que el sujeto de la oración en cuestión sea un nombre propio —como es el ejemplo que acabamos de formular— y aquel en que el sujeto es una descripción definida. Porque, para este último caso, muchos (Russell, p. ej.) no aceptarían el entrañamiento existencial, aunque lo acepten para el primer caso. Pero, para no complicar indebidamente las cosas, pensaremos, en estas primeras páginas, sólo en el primer tipo de casos.

El problema de la validez de la regla de generalización existencial es el de la relación entre ser-así y ser. El ser-así es lo que se expresa mediante las ocurrencias copulativas del verbo 'ser', mientras que el ser, a secas, es lo que se expresa mediante las ocurrencias no-copulativas (existenciales) de dicho verbo. El ser-así ha sido también llamado 'esencia', pero —por razones que aparecerán más abajo a propósito de los sentidos de la palabra 'esencia'— preferimos abstenernos de usar aquí tal palabra (pese a que sí usaremos el vocablo derivado 'esencialismo', en el sentido en que quedará definido en la Sección I).

La intuición básica, a este respecto, del hombre de la calle parece ser la de que para ser-algo, para ser esto o lo otro, hay que ser. Porque para ser-algo hay que ser un *algo,* y sólo es algo aquello que es. Ser esto o lo otro significa tener tal o cual propiedad. Y tener conlleva ser. ¿De qué se está hablando, o a qué se está atribuyendo el tener tal o cual propiedad, si se dice de "ello" que no existe en absoluto, e.d. que no es absolutamente nada de nada? (Y, en esa misma oración, ¿cuál sería el referente del pronombre 'ello'? ¿A qué estaría apuntando tal pronombre en ese caso? ¿Se puede apuntar a un blanco absolutamente inexistente?)

Esas consideraciones intuitivas justifican el estrecho nexo entre ser-así y ser a secas que se expresa ya por el uso del mismo verbo, aunque sea con dos sentidos diversos —mas que, no por ser diferentes, dejan de estar emparentados y de ser solidarios uno de otro—. Si Silas Marner es *un tejedor,* Silas Marner *es.*

El uso del mismo verbo para expresar tanto el ser-así como el ser permite presentar la regla de generalización existencial como un caso de la regla de cercenamiento, a saber: aquella que permite, en una oración dada, cercenar o amputar las expansiones del núcleo de la misma, obteniendo un resultado (más o menos) verdadero si es que la oración dada era también (más o menos) verdadera; entendiéndose por expansiones los complementos (directos, indirectos, circunstanciales) y también los predicados nominales. De 'Jaled posee un harén cerca de Riad' se deduce 'Jaled posee un harén', y de ahí se desprende 'Jaled posee'. Similarmente, de 'Juseín es codicioso' se desprende 'Juseín es', lo que equivale a 'Juseín existe'.

El problema de la relación entre ser-así y ser a secas no se agota, empero, en el de si la verdad de un enunciado cualquiera de ser-así conlleva la del enunciado correspondiente de ser a secas, sino que, más generalmente, estriba en saber qué relaciones tenga lo mentado o designado mediante una oración de la forma '... es' o su equivalente '.... existe' (colocándose en vez de los puntos suspensivos un nombre propio) con lo mentado mediante las oraciones verdaderas de la forma '... es —'. Podemos llamar el ser o existencia de algo a lo mentado por las oraciones del primer tipo, y su ser-así a lo mentado por las oraciones verdaderas

Copyrighted material

del segundo tipo. El problema de la validez de la regla de generalización existencial es tan sólo una parte de este problema más vasto.

Una cuestión particularmente acuciante dentro de ese problema más abarcador es la de saber si el ser o existencia de una cosa es en general, o a lo menos en ciertos casos, algo diferente de su ser-así. Desgraciadamente, sin embargo, la cuestión así planteada es muy poco precisa, porque la caracterización que hemos brindado del existir y del ser-así de una cosa no han sido apenas exactas —lo hemos hecho así deliberadamente, para dar un margen más amplio a la inclusión de planteamientos diferentes—. Con todo, aun esta primera manera, basta e imprecisa, de plantear el problema nos es útil, como primera aproximación. Lo que está en juego es saber si el ser, a secas, de algo, su existencia, es lo mismo que el conjunto de las cosas que constituyen o forman su ser-así; o, alternativamente, tal vez, si es lo mismo que el que ese ser-así sea el ser-así del algo en cuestión; o si, por el contrario, la existencia de algo es un ente diferente del ser-así, en cualquiera de esos dos sentidos alternativos pero emparentados.

Esta cuestión acerca de la identidad o diferencia entre el ser de una cosa y su ser-así ocupó un lugar central en las discusiones escolásticas y post-escolásticas (en Spinoza, p. ej.). Mas tal cuestión no debe desgajarse de la problemática general sobre la relación entre ser-así y ser a secas, una problemática que, aunque no con la explicitud y el rigor de la filosofía analítica contemporánea, ya se planteó entre los griegos, brindando Platón, por un lado, y Aristóteles, por otro, dos soluciones que siguen siendo paradigmáticas, si bien ambas son incompletas.

Incumbe a un filósofo honrado el descubrir, de entrada, sus cartas, su horizonte presuposicional, sus metas, las ideas que quiere defender. La posición que será sustentada en este estudio —y que ha sido sustentada en todos los escritos del autor— es una solución, de raigambre platónica y antiaristotélica, que contiene las siguientes tesis:

1. Sólo lo que existe tiene características.
2. Por consiguiente, sólo puede existir, o puede ser pensado, lo que, de hecho, es, al menos relativamente, real.
3. La existencia de un ente cualquiera es lo mismo que dicho ente. (De ahí que cada ente sea un hecho o estado de cosas, a saber: el hecho de que él existe.)
4. Comúnmente —exceptuada la Existencia misma y los demás entes infinitos, atributos de la Existencia—, un ente es diferente de su quididad, o ser-así, la cual es el conjunto de las propiedades del ente.
5. La inexistencia —la propiedad de no existir— existe, en algún grado (si bien su grado es ínfimo en algunos aspectos).
6. Decir que un ente es inexistente es decir que posee esa propiedad de no existir. Y eso es verdad, en algunos casos, porque hay entes que existen *y no* existen.
7. El que algunos entes a la vez existan y no existan estriba en que tanto su existencia como su inexistencia se dan sólo hasta cierto punto o en cierto grado, no totalmente.

Copyrighted material

8. Los llamados entes de ficción, los personajes literarios, existen, si bien su grado de existencia es inferior al de los entes que forman "este" mundo.

9. "Este" mundo, el mundo empírico en sentido estricto, e.d. el mundo de la experiencia cotidiana, no es sino una parte, una esfera, un ámbito del mundo real; pero, eso sí, un ámbito que goza de primacía óntica —o sea: de un grado de realidad relativamente más alto— con respecto a los "mundos-posibles" alternativos, los cuales también son englobados por el mundo real, no siendo sino aspectos o ámbitos del mundo real.

10. Cada "mundo-posible" es el conjunto de los hechos que en él suceden y le corresponde una secuencia de infinitas funciones aléticas; y cada función alética hace corresponder, a cada ente o estado de cosas, un valor de verdad. (Una función alética es como un aspecto último de lo real.)

11. Dos entes son diferentes sólo si, en uno u otro aspecto de lo real —en uno u otro "mundo-posible"— sus respectivos grados de existencia son diversos. (Dos existencias pueden diferir sólo por el grado; pero hay pares de existencias tales que en unos aspectos un miembro del par es más real que el otro, sucediendo lo inverso en otros aspectos.)

12. Es lo mismo existir que ser real. Y existe todo y sólo lo que hay, lo que es (un) algo.

13. Sin embargo, de que sea afirmable con verdad que hay algo con determinada característica no se desprende que haya algo de lo que sea afirmable con verdad que tiene esas característica.

14. Por eso, no es lo mismo existir que ser un ente tal que algo hay idéntico a dicho ente; si bien es afirmable con verdad de una cosa que ella existe ssi también es afirmable con verdad que algo es idéntico a dicha cosa.

15. Una descripción definida, e.d. una expresión de la forma "el ente tal que..." designa al único ente que tiene la característica indicada en los puntos suspensivos siempre y cuando haya un ente, y sólo uno, del que sea afirmable con verdad que él tiene la citada característica; y, en caso contrario, la descripción definida en cuestión no designa nada en absoluto.

16. En muchísimas oraciones usuales hay que sobreentender, como elíptico, el operador 'prevalentemente', que significa: 'Es un tanto verdad, en este mundo (en el mundo de la experiencia cotidiana) que.' Tal es, en particular, el caso en las matrices características de las descripciones definidas que usualmente se profieren. (O sea: usualmente hablamos acerca del mundo de la experiencia cotidiana nada más, sin pretender estar hablando acerca del mundo real en toda su amplitud.)

Antes de abordar la exposición detallada de esas tesis, y de los argumentos que las avalan, debemos, empero, echar primero un vistazo al planteamiento del problema de la relación del ser con el ser-así en la tradición filosófica; no pretenderé tratarlo de modo exhaustivo, sino que me limitaré a unos cuantos jalones, y aun ésos los consideraré de manera sucinta, pues lo que al respecto nos interesa en este estudio es sólo tener en cuenta cómo los planteamientos salientes de la tradición filosófica pueden iluminar nuestro propio itinerario.

El estudio de esos jalones de la tradición filosófica lo efectuaré en la Sección I de este libro. (Naturalmente, la selección de tales jalones no es incontrovertible,

Copyrighted material

sino que está ella misma mediada —y, creo yo, iluminada— por una orientación filosófica determinada; como también lo está el tratamiento de los sistemas así seleccionados.) ¿Dónde detener la exposición de la tradición filosófica? ¿Qué es lo tradicional y qué es lo de hogaño? Desde la perspectiva filosófica que yo asumo, enmarcada en los modos analíticos de filosofar inaugurados por Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, es tradicional la filosofía anterior al descubrimiento y a la utilización de esos modos de argumentar y dilucidar —quizá sería mejor decir a ese estilo de filosofar—; pero, sobre todo, es tradicional la filosofía que prefiguraba tales métodos, así fuera de manera tosca o, mejor dicho, turbia o confusa por el recurso a expedientes que están en conflicto con ellos (como los "en-cuantos"). Es, pues, la filosofía griega, y la filosofía escolástica medieval, renacentista y postrenacentista, la antepasada por excelencia del actual filosofar analítico. Además, consideraremos también a otros precursores del filosofar analítico —impregnados de influencia aristotélico-escolástica, por otra parte— como Leibniz, Brentano y Meinong; nuestra mirada se centrará un momento en Hume y Kant, inomitibles en un estudio así; pese a su contemporaneidad cronológica, Nicolai Hartmann aparecerá como un epígono de esa tradición. Y, finalmente, cerrarán Frege y Wittgenstein la exposición de la tradición filosófica —o sea, la Sección I de este libro—, marcando la transición a la filosofía analítica, cuyas consideraciones en torno a la cuestión del existir serán abordadas en un libro posterior, al que ya aludí en el Prólogo, y que se intitulará "Existencia, inexistencia y referencialidad".

Estaremos así preparados para abordar, en la Sección II, la exposición y justificación de la concepción ontofántica, que es la que contiene, entre otras, las recién apuntadas dieciséis tesis. Tal exposición se hará en forma de acercamiento paulatino, escrutando diversos aspectos de la teoría, y en primer lugar los más fáciles de abordar, para llegar luego al núcleo de la misma —muy sencillo e intuitivamente claro en su meollo, pese a algunas complicaciones o dificultades técnico-terminológicas, que bastan unos pocos días de meditación para dominar perfectamente—, y pasar, en los últimos capítulos de la sección, al desarrollo de cuestiones específicas y de aplicaciones de la teoría a problemas particulares que me han parecido más interesantes de tratar.

Las dos secciones se aúnan y se dan la mano. La Sección I quedaría coja sin un tratamiento sistemático que venga a constituir nuestra mirada a los problemas ontológicos mismos que debatió la tradición, aleccionados por los razonamientos, y por los fracasos también, de esa tradición. Y la Sección II pareciera gratuita, surgida sin ton ni son como (dizque) surgiría un hongo solitario, si no viniera precedida por una contemplación de la aleccionadora y rica experiencia de la tradición filosófica.

Copyrighted material

SECCION I

LA RELACION ENTRE EXISTENCIA Y SER-ASI EN LA TRADICION FILOSOFICA

Copyrighted material

CAPITULO 1.º

DOS FORMAS DE ESENCIALISMO: ALETICO Y ONTICO

Entenderemos por 'esencialismo' cualquier doctrina que emancipe el ser-así del existir (del ser a secas), e.d. que rechace la regla de inferencia que, de una oración del tipo "... es —" (donde el 'es' es, obviamente, copulativo) permite deducir "... existe". Hay dos géneros principales de esencialismo: el esencialismo desentitativizante (esencialismo alético) y el esencialismo meramente desexistencializante (esencialismo óntico). El esencialismo alético consiste en postular verdades que versan sobre no-entes, entendiendo por 'no-entes' exactamente lo que la expresión dice: los no-entes ni serían reales ni poseerían sucedáneo alguno de la existencia real —no serían existentes irreales, ni entes inexistentes, ni algos o cosas carentes de entidad mas que poseyeran "aliquidad" o "coseidad"—; los no-entes (según el esencialismo alético) pura y simplemente no los hay; y, con todo, se darían verdades acerca de "ellos" (dejando de lado lo problemático del uso de un pronombre terciopersonal que, en ese caso, no podría apuntar a nada en absoluto). El "darse" de tales verdades no consistiría en la existencia o entidad de tales verdades, sino en un mero *ser-verdaderas* tales verdades. Las verdades mismas serían no-entes, aunque de "ellas" sería verdad el ser-verdaderas, el tener vigencia veritativa (alética). (Habría que entender el esencialismo alético en analogía con algunas de las doctrinas axiológicas —como la de Scheler—, para las cuales los valores *valen*, mas no *son* nada de nada). El esencialismo alético, como vamos a ver, fue inaugurado por Aristóteles y tendrá una próspera continuidad. Tal continuidad, empero, no cabe buscarla en el aristotelismo medieval, ya que la escolástica tenderá, o bien a postular —siguiendo a Avicena— un esencialismo óntico, o también, y sin desmedro de esa otra solución, a reexistencializar los presuntos inexistentes adjudicándoles el estatuto de entes de razón, los cuales entes serían reales accidentes —en sentido aristotélico— de determinadas mentes. Más bien habrán de encon-

Copyrighted material

trarse prolongaciones y desarrollos del esencialismo alético en la filosofía moderna, en Descartes, en Locke, en Hume, en Reid —en el propio Leibniz no faltarán expresiones que puedan interpretarse en sentido similar, pero, en él como en otros, no es siempre fácil demarcar los síntomas de esencialismo alético de los síntomas de esencialismo óntico, por lo demás uno y otro incompatibles con lo más hondo del pensamiento leibniziano—; y, asimismo, en Meinong y en diversos filósofos contemporáneos que iremos estudiando en otro libro (los adeptos de la lógica libre, como Leblanc, Lambert, Hintikka; los meinongianos, como R. Routley; los partidarios de la interpretación sustitucional del cuantificador).

Frente al esencialismo alético, se erigen muy diversas versiones del esencialismo óntico, o sea: doctrinas que postulan entes inexistentes —o existentes irreales, o cosas o algos desentitativizados, etc.—, pero entendiéndolos no por modo de una gradualidad contradictoria (e.e. *no* como entes que existen *y no* existen, e.d. que son hasta cierto punto reales y también hasta cierto punto irreales), sino como entes que sean, lisa y llanamente, inexistentes (o existentes que sean, lisa y llanamente, irreales, etc.).

La dificultad con esos enfoques esencialistas-ónticos es que parecen, a todas luces, ser meras estratagemas terminológicas (tal es el reproche que Quine les ha dirigido en (Q: 00)). Porque tales enfoques postulan cosas, se comprometen ontológicamente a la existencia (o al "ser-ahí", o a la objetiva positividad) de esas cosas, y luego, al aseverar la oración 'esas cosas no existen' parecen estar de acuerdo con quienes niegan que se den tales cosas; mas *no* están de acuerdo con ellos, porque quienes niegan el darse de tales cosas entienden 'existir' en un sentido amplio que abarca a todo lo que goce de positividad u objetividad, que abarca a todos los algos sin excepción. Y, en cambio, los esencialistas ónticos entienden 'existir' de un modo más restringido. Así, al emplearse las palabras en sentidos diversos, no habría efectivo acuerdo, sino mera apariencia *ilusoria* de acuerdo. En definitiva, el reproche que Quine dirige a los esencialistas ónticos, de una u otra laya, es que cambian arbitrariamente el sentido de la palabra 'existir', y le asignan arbitrariamente algún sentido restringido; sería como si alguien decidiera llamar 'existentes' sólo a los miembros de su familia. ¿Se habría ganado con tal rebautizamiento algún esclarecimiento filosófico?

La respuesta de los esencialistas ónticos es que el reproche mencionado es injustificado. Los esencialistas ónticos sostienen que ellos entienden por 'existir' lo que entiende todo el mundo: el existir sería algo sólo intuible, indilucidable, inexplicable (como el sabor de la papaya, o el olor a amoniaco). No habría cómo decribir qué sea lo de existir. Pero, según los esencialistas ónticos, más allá de los existentes hay otras cosas, otros algos, que son inexistentes (o irreales, según otro enfoque —el de Hartmann—).

Una puntualización importante es que no debe denominarse 'existencialista' a cualquier filósofo que sea antiesencialista: el existencialismo es la concepción que postula una primacía o prioridad —ya sea en general, o en algún ente particular, como el hombre— del mero hecho de existir respecto de cualquier talidad o ser-así (llegándose, en el existencialismo radical, a concebir a algún ente como un escueto y desnudo existir, sin talidad ni quididad alguna).

Copyrighted material

Así planteada la discusión, parece inzanjable. Ya veremos más tarde cómo se puede tratar de desbloquear el debate. De momento, y guiados por los esclarecimientos que preceden —a grandes trazos, y limitándonos a unos cuantos jalones— vamos a trazar un historial del planteamiento del problema. Veremos a Aristóteles inaugurar el esencialismo alético, y, a renglón seguido, a los estoicos inaugurar el esencialismo óntico.

Copyrighted material

CAPITULO 2.º
PLATON

Acápite 1.º LOS GRADOS DE EXISTENCIA EN LA PRIMERA ONTOLOGIA PLATONICA

El pensamiento ontológico de Platón no ha permanecido estático a lo largo de toda su obra. La etapa más interesante de su evolución se halla plasmada en el *Parménides* y el *Sofista,* que exponen lo que podemos llamar 'la segunda ontología platónica'. En comentar algunos puntos salientes de ambos diálogos vamos a centrar este capítulo. La primera ontología platónica, expuesta en los diálogos del período medio, contiene como puntos capitales los siguientes:

1.º Platón afirma con energía la teoría de los grados de verdad o de realidad. Lo más verdadero es lo más real, y viceversa (ἀληθέστερα = = μᾶλλον ὄντα; cf. 511d; obsérvese que τα ὄντα λέγειν = τἀληθῆ λέγειν, en griego clásico). (También en castellano se da una equivalencia entre 'lo real' y 'lo verdadero' en muchos contextos; sobre los problemas lógico-ontológicos que conlleva esa equivalencia vid. (P:11).) La existencia, la verdad, es para Platón, desde la época de su primera ontología, algo susceptible de *más* y de *menos,* algo que se da por grados, y que comporta también un nivel superlativo (probablemente Platón piensa que en cada propiedad susceptible de graduación hay un grado superlativo poseído por un ente). Lo máximamente real es τέλεως ὄν, παντελῶσ ὄν, ἐλικρινῶς ὄν: lo perfecta, cabal y puramente real o existente (el uso del tercer vocablo muestra que, para Platón, con su doctrina participacionista, la limitación de grado va asociada a la impureza, corolario de la composición con algo ajeno o diverso). Las Formas o propiedades subsistentes son más reales (μᾶλλον ὄντα, Rep. 515d) que los individuos particulares del mundo sensible; éstos están

Copyrighted material

ubicados entre lo puramente real y lo enteramente irreal (447a), porque son y no son (477a-478d).

2.º Platón defiende, como hemos apuntado, el principio de participación: participar en, o de, una propiedad es ejemplificarla en medida limitada, en un grado inferior (y, por ello, absteniéndose también, hasta cierto punto, de ejemplificarla), lo cual está ligado a la ejemplificación de otras propiedades y, por ende, a la composición o mezcla.

3.º Platón defiende el principio fuerte de tercio excluso, a saber: para cualquier "p", es verdad que o bien p, o bien es del todo falso que p. Así formulado, el principio platónico de tercio excluso difiere radicalmente del erróneo principio *parmenídeo* de exclusión de situaciones intermedias (PESI, para abreviar), a saber: para cualquier "p", o bien es del todo falso que p o bien es enteramente verdad que p. El principio platónico de tercio excluso lo que viene a decir es que cuanto no es del todo falso es verdadero; y, así, tiene la misma fuerza que la regla de apencamiento —acerca de la cual nos explayaremos más abajo—, que presupone que cuanto es, poco o mucho (e.e. en mayor o menor medida) real o verdadero es real o verdadero (a secas). Defender el principio platónico de tercio excluso equivale a rechazar la regla de maximalidad, según la cual lo totalmente verdadero tiene el monopolio de la verdad a secas: del mismo modo que, para ser romántico, no es preciso serlo totalmente (ser tan romántico que ya no quepa serlo más), sino que basta con ser romántico en uno u otro grado; del mismo modo, para que un hecho sea verdadero o real, a secas, no se requiere que posea el grado máximo de existencia o verdad, sino que basta con que posea verdad o realidad en *algún* grado.

Vale la pena comentar escuetamente esos tres puntos de la ontología platónica. La pluralidad de grados de verdad o existencia no debe tratar de obviarse (como lo ha hecho erróneamente Vlastos en (V:03)), "traduciendo" las afirmaciones platónicas de modo que los comparativos sólo se apliquen a propiedades diferentes de la existencia. Eso iría en contra del meollo de la doctrina ontológica de Platón. Porque, puesto que Platón identifica verdad con realidad o existencia, la mayor verdad, p.ej., de la avidez de Gesalico respecto de la de Amalarico equivale a la mayor realidad o existencia del hecho de que Gesalico es ávido respecto del hecho de que Amalarico es ávido. (Cierto es que, para ser consecuente, Platón debería introducir explícitamente en su ontología la postulación de hechos o estados-de-cosas, o de sucedáneos de éstos —como propiedades individuales, sobreañadidas a las propiedades subsistentes, cada una de las cuales consistiría en la participación que un ente individual tendría en una propiedad subsistente: así, la fecundidad de Lope de Vega consistiría en la participación por Lope de la Forma subsistente en la fecundidad—. En ése como en otros puntos, el pensamiento de Platón quedó sólo en embrión o en esbozo.)

Por otro lado, no cabe olvidar que, para Platón, cuanto más verdad es que una cosa es ella misma, tanto más real es dicha cosa. Los entes sensibles y movedizos, por ser cambiantes, son y no son ellos mismos; Platón aplica, para obtener tal conclusión contradictoria, la aludida regla de apen-

Copyrighted material

camiento: cada uno de esos entes, al no ser plenamente sí mismo, tiene menos realidad que, p.ej., las Formas subsistentes. (Bucéfalo tiene menos realidad que el caballo-en-sí —la equinidad subsistente—, porque es menos caballo; al serlo menos, es menos lo que es y, por ende, es menos sí-mismo que el caballo-en-sí; eso quiere decir que, en algún grado, Bucéfalo no es caballo, aun siendo también verdad que Bucéfalo es un caballo; de ahí que, en virtud de esa su contradictorialidad, de ese su, en algún grado, no-ser-sí-mismo, Bucéfalo tenga algún grado de irrealidad o no-ser; de donde resulta que tiene no-ser, a secas, que es inexistente, pese a que *también* es, sin lugar a dudas, existente o real.)

No es correcto subjetivizar los grados platónicos de verdad o existencia. Lo más verdadero no se reduce a lo más seguro, a lo más evidente. Ciertamente hay, según Platón, una correlación entre el plano óntico y el noético; pero su gradualismo es, básicamente, ontológico. Si, de suyo, lo más real es más claro o evidente, no se sigue de ahí que lo sea forzosamente para nosotros, pues los hombres, encerrados en la caverna, a menudo son incapaces de ver nada que no sean esas sombras que constituyen los entes sensibles, menos reales (más irreales) que las Formas.

Tampoco hay que incurrir en el error de creer que, porque Platón usa la metáfora del sueño (476c-d. Tm. 52b-c), la pluralidad de grados de existencia, tomada en serio, llevaría a afirmar que las cosas sensibles no existen en absoluto. Platón no dice que los objetos de ensoñación no existan en absoluto, sino que existen aún menos que las cosas sensibles. Y, para Platón, de "x no existe" no se sigue "x no existe en absoluto"; al revés, Platón considera que basta con que algo no sea totalmente real para que sea irreal (irreal en algún grado y, por ende, irreal a secas), al igual que basta con que algo no sea enteramente inexistente para que sea verdadero o existente a secas.

Hemos visto que, para Platón, los entes sensibles son menos reales por ser menos lo que son, y eso sucede porque son contradictorios, porque ejemplifican propiedades mutuamente opuestas. Platón se basa en cinco fundamentos para concluir que las cosas sensibles son contradictorias. Supongamos una cosa sensible, *x*, y un par de propiedades complementarias, *z* y *no-z*, tales que se da alguna de las cinco situaciones siguientes:

1.ª *x* es *z* en un rasgo o aspecto, *no-z* en otro;
2.ª *x* es *z* en un momento, *no-z* en otro;
3.ª *x* es *z* en relación o comparación con alguna cosa, *no-z* en relación o comparación con otra;
4.ª *x* es *z* en un sitio, o desde un ángulo, *no-z* en otro sitio o desde otro ángulo;
5.ª *x* es *z* para unos, *no-z* para otros (como la acción de enterrar a los antepasados, honrosa y deshonrosa, cf. Hp. Mayor 293b-c; el ejemplo es, empero, problemático, porque más bien parece referirse a un universal, a una Forma).

Se pasa de cada una de esas situaciones a la conclusión de que *x* ejemplifica, a la vez, *z* y *no-z* en virtud de la regla de cercenamiento, de la que luego hablaremos en detalle. (Intuitivamente, Platón apunta a que una ora-

Copyrighted material

ción como 'Franco se entrevista con Hitler en Hendaya' sólo puede ser verdadera si también es verdadera ésta: 'Franco se entrevista con Hitler'; e igualmente para los otros tipos de situaciones.)

Ahora bien, para cada uno de esos cinco tipos de situaciones, y para cada ente sensible, *x*, hay —piensa Platón— alguna propiedad *z* tal que *x* ejemplifica, del modo correspondiente a este tipo de situación, tanto *z* como *no-z*. Por eso las cosas sensibles, por ser contradictorias, son irreales o inexistentes en uno u otro grado. En resumen: Platón admite, con Heráclito, la contradictorialidad y (relativa) no-autoidentidad de las cosas del mundo sensible; y, con Parménides, la (relativa) irrealidad de lo contradictorio. Por eso postula unas Formas que serían máximamente reales, por escapar a la contradicción.

De ahí que convenga no malentender la doctrina de Platón, pretendiendo que esos cinco fundamentos son cinco paráfrasis de una expresión, de suyo elíptica, y que, por serlo, *parecería* contradictoria. ¡No! ¡No es eso! Se trata de cinco razones a partir de las cuales, y mediante la regla de cercenamiento, se concluye que las cosas (sensibles) son contradictorias.

Un poco sí parece que conviene insistir en el tercer fundamento. Lo que Platón sostiene aquí es lo que llamaremos 'Regla de Platón para los Comparativos' —RPC, para abreviar—, que tiene dos componentes, a saber:

1.º *x* es menos *z* que *u* ⊢ *x* no es *z*.
2.º *x* es más *z* que *v* ⊢ *x* es *z*
(se entiende: para cualquier *x*, *z*, *u* y *v*).

Por eso, si Froilán es más cruel que Mauregato y menos cruel que Bermudo, entonces Froilán es y no es cruel. Abundan los ejemplos en Platón: en *Hp. Maj.* se habla de una muchacha bella y fea; en *Phaed.* se alude a Simias, alto y bajo (por ser más alto que Sócrates, y más bajo que Fedón); en *Theet.* se dice que el número 6 es grande y pequeño (es más grande que 3, más pequeño que 12, p.ej.); cf. también *Rep.* 479b 9-10; 523e: un dado es grande y pequeño, blando y duro. Como puede demostrarse, RPC es un corolario del principio platónico fuerte de tercio excluso, o —lo que resulta equivalente al mismo sobre la base de principios y reglas de inferencia de mayor evidencia— de la regla de apencamiento. Para que *x* sea menos *z* de lo que lo es *u*, hace falta que *x* no sea totalmente *z* (de ser totalmente *z*, nada podría ser más *z* que *x*); y eso quiere decir que *x* debe ser, poco o mucho, *no-z*; de donde, por la regla de apencamiento, resulta que *x* es *no-z*, y eso, normalmente, equivale a que *x* no sea *z*.

Indicamos ya que, según Platón, el grado de realidad de cada ente corre parejo con el grado en el que el ente es una sola cosa con respecto a sí mismo (o sea en que el ente es sí-mismo). (Eso conviene tenerlo en cuenta para apuntalar la interpretación que vamos a proponer en seguida de lo Uno platónico en el *Parménides*). Por ello, Gilson ((G:03), pp.27-40) y Owens ((0:01), p.243n.) interpretan la ontología platónica como un esencialismo desexistencializado, en el que la realidad, la existencia, es suplantada por la perfección quiditativa, la cual estriba en ese coincidir la cosa consigo misma, en ese su ser, tanto más o tanto menos, *lo que* ella es. Gilson reduce tal rela-

Copyrighted material

ción a la autoidentidad —que en Platón ambas se identifiquen es controvertible, pero secundario para nuestra discusión actual—. Dicho de otro modo: en vez de captar el acto de existir —que Gilson parece, en general aunque no siempre, entender como no susceptible de grados—, Platón no vería más que lo quiditativo, el ser la cosa esto o lo otro, no su ser a secas; y, así, Platón no prestaría atención sino a los grados en que una cosa es lo que es, y en que, por lo tanto, es autoidéntica. Pero eso no rebasaría el plano de lo quiditativo, del qué-es-la-cosa y en qué medida lo sea.

Tal interpretación es tendenciosa, porque Platón ni elimina lo existencial, ni lo suplanta por determinaciones quiditativas, ni siquiera reduce lo existencial a algo no existencial, a algo quiditativo. Al revés: por su regla de cercenamiento, Platón es acaso el primero —o el segundo, después de Parménides— en abordar el problema de verdades existenciales formuladas con enunciados de la forma '*x* es'. Lo que sí hace Platón es postular una proporción entre el grado en que una cosa posee su determinación quiditativa más esencial, el grado en que la cosa es ella misma (es *una* con respecto a sí misma), y el grado en que existe. La perfección existencial (el mayor grado de realidad) está asociado a la perfección quiditativa. Eso es obvio. Pero eso no es incurrir en ningún esencialismo desexistencializado. Más bien sería incurrir en un existencialismo vulnerable y unilateral el pretender que la perfección existencial no tiene nada que ver con la perfección quiditativa. (Y Gilson no siempre parece inmune a un reproche semejante).

Por último, y antes de abordar el estudio de la segunda ontología platónica, conviene señalar, contra Vlastos ((V:03), p.15), que no es una razón para no tomar al pie de la letra las afirmaciones platónicas de la contradictorialidad de las cosas sensibles el que Platón afirme también el principio de no-contradicción (p.ej. en *Rep.* 436e). Platón nunca dice que el principio de no-contradicción "No es verdad que: p y no-p" sea absolutamente verdadero para cualquier "p"; si lo dijera, sustentaría el principio de exclusión de la contradicción, PEC (más fuerte que el principio de no-contradicción), a saber: "Es absolutamente falso que: p y no-p", para cualquier "p". Pero Platón no exige, para aceptar la verdad de algo, que ese algo sea entera o absolutamente verdadero; bástale con que sea verdadero a secas, o sea con que sea verdad en alguna medida. Y, para cualquier "p", es falsa, en una u otra medida, la conyunción de "p" con la negación de "p"; siendo ello así, como efectivamente lo es, puédese, lícitamente, aceptar, *a la vez,* tanto el principio de no-contradicción como la existencia de numerosas contradicciones verdaderas, e.d. de verdades mutuamente contradictorias.

La dificultad está, más bien, en que, si hay fundamentos para reconocer que las cosas sensibles son contradictorias, también parece haberlos para decir lo propio respecto de las Formas. Puesto que, p.ej., la Justicia $\neq$ la Bondad, la Justicia será más justa que la Bondad, y entonces ésta, pese a que, sin duda, es justa, será también no-justa (en algún grado). De ahí la necesidad que experimenta Platón de modificar su ontología, introduciendo la contradictorialidad en el propio mundo de las Formas.

Copyrighted material

Acápite 2.º CONSIDERACION METODOLOGICA SOBRE LAS LECTURAS DEL *Parménides* Y DEL *Sofista*

Lo que podríamos denominar 'la segunda ontología de Platón' está expuesto, principalmente, en el *Parménides* y el *Sofista*. Esos dos diálogos han dado lugar a numerosas y encontradas lecturas. Las más de ellas han interpretado esos dos diálogos como ejercicios discursivos cuasi-lúdicos, llenos de sofismas, juegos de palabras, metonimias y metáforas que dizque materializarían toscamente relaciones inmateriales, como la de *estar-en,* cuyas denominaciones se tomaron del ámbito de lo corpóreo. Las más generosas interpretaciones ven en esos dos diálogos un despliegue heroico de dificultades, que Platón, o no se atreve a resolver, o prefiere dejar planteadas, guardándose la solución. Aun los más grandes intérpretes de esos diálogos han incurrido en interpretaciones semejantes. Pico de la Mirándola, en su *De ente et uno,* sostiene que el *Parménides* es un mero ejercicio, en el que nada se afirma categóricamente. Hasta el propio Hegel —a quien ciertamente no asustaba la contradicción— interpretó el *Parménides* como dialéctica negativa, en el sentido que el filósofo de Stuttgart asigna a esa expresión: la dialéctica (negativa) disuelve las unilateralidades del entendimiento (del pensamiento dignoscitivo, el cual rechaza la contradictorialidad de lo real), pero no asume aún positivamente la contradicción, reservando esa tarea, más elevada, al pensamiento especulativo.

Por mi parte, la lectura que propongo es la más llana y menos rebuscada: lo que hace Platón en esos diálogos es exponer una serie de razonamientos que llevan a conclusiones contradictorias; esa contradictorialidad no es algo nuevo en su pensamiento; lo que es nuevo es percatarse de que la contradictorialidad afecta no sólo a los entes sensibles y movedizos, sino hasta a las mismas Formas, y a las más elevadas de ellas. Ciertamente, no todos esos razonamientos son irreprochables, ni seguramente piensa Platón que lo sean todos. Pero tienen todos, eso sí, a primera vista por lo menos, visos de plausibilidad. Y, por tal razón, si se quiere llegar a ver bajo qué versiones son incorrectos, hay que tomarlos en serio, e irlos siguiendo con detalle, sin querer zafarse en seguida alegando supuestos juegos de metáforas, metonimias o equívocos.

Es más: mi lectura e interpretación —formalizable lógicamente— muestra que los más razonamientos contenidos en esos dos diálogos son correctos; y que las conclusiones principales alcanzadas son, asimismo, afirmables con verdad. Me parece infundada la acusación, dirigida contra los razonamientos platónicos, de que materializan relaciones como la de estar-en, sobre la base de la identidad de expresiones, sin tener en cuenta lo metafórico del uso derivado de la misma; porque Platón puede alegar, con toda razón, que, para que pueda usarse una expresión en un sentido traslaticio, debe haber en común entre el nuevo sentido y el sentido previamente dado un contenido mínimo, sin el cual no cabría, lícitamente, usar esa expresión para vehicular el nuevo sentido; y lo que hace Platón es poner de relieve ese contenido mínimo, sin el cual una relación de estar-en no podría, de ningún

Copyrighted material

modo, ser denominada —informativamente— de estar-en. El uso traslaticio de una expresión, y la polisemia a que tal uso da lugar, no deben reducirse a un caso de pura y simple homonimia.

Por otro lado, me parece que hay una dificultad metodológica en torno al procedimiento de desembarazarse, a bajo precio, de los argumentos platónicos alegando, con ligereza y hasta frivolidad, que en ellos hay equívocos, juegos de palabras, porque, o no tienen en cuenta que ciertas expresiones deben, en esos contextos, usarse en sentidos impropios o traslaticios, o, simplemente, ignoran una dualidad de significados de las expresiones en cuestión. Esa dificultad estriba en que tal procedimiento tiene elevadas dosis de arbitrariedad, y, cada vez que se emplea, se alarga la distancia entre la literalidad de lo usualmente dicho (pues no es tan sólo lo dicho por Platón) y el sentido vehiculado; con lo cual se erigen más obstáculos para la formalización lógica del discurso cotidiano. Por ello, parece preferible atenerse, hasta donde sea posible, a la literalidad del texto, tomando las palabras *prout sonant,* y ver si se puede dar un sentido admisible a las mismas de conformidad con algún sistema razonable de lógica —no forzosamente la lógica clásica—, en vez de postular gratuitamente, a troche y moche, dualidades de significados (a menudo inventadas por el intérprete, con la finalidad única de evitar la conclusión desagradable —a su juicio—, o, por lo menos, inconfirmables por el sentir del locutor medio o por algún otro procedimiento relativamente neutral). Sólo cuando y donde tales intentos han fracasado, cabe aplicar el principio de caridad, y tratar de entender el texto a interpretar en algún sentido aberrante, alejado de la expresión literal, o simplemente en varios sentidos no diferenciados, siendo esa equivocidad lo que acarrearía las dificultades. Lo que pasa es que los pensadores dignoscitivos aferrados al RC y a la lógica clásica, aplican apresurada y desconsideradamente el principio de caridad en cuanto una teoría filosófica entraña contradicciones, sin pararse a pensar que acaso se trate de contradicciones verdaderas o, al menos, de contradicciones que el autor consideró verdaderas. Pero el resultado de esas interpretaciones caritativas suele ser mucho menos generoso y leal para con el autor que una interpretación llana y frontal.

Acápite 3.º EL PROBLEMA DEL SER Y EL NO-SER EN EL *Parménides*

El problema del ser y del no-ser aparece perfilado en el *Parménides* a través de la figura de lo Uno. Difícil es dar una versión exacta y formalizable de qué entiende Platón por 'lo Uno' (o, como suele traducirse 'el Uno'). Lo Uno es la Forma subsistente de la unidad, e.d. aquella forma subsistente por participar en la cual una cosa dada cualquiera es *una* cosa. Podríamos dilucidar eso diciendo que lo Uno es aquella propiedad (subsistente, como

Copyrighted material

cualquier otra propiedad, según Platón) tal que una cosa cualquiera, x, participa de esa propiedad en la medida en que la propiedad de ser x pertenece al número 1 (entendido éste al modo de Frege-Russell: el número 1 es la clase de todas las propiedades ejemplificadas —e.d. poseídas— por sólo un ente). Ahora bien, esa definición es mucho menos precisa de lo que parece, por lo siguiente. Si queremos tratar de modo adecuado y, sobre todo, fiel a la ontología de Platón, nos es forzoso recurrir a una lógica difusa, que postule grados múltiples, y aun infinitos, de verdad o realidad. Mas en el marco de una lógica semejante, cada una de las expresiones usadas en la precedente definición de 'lo Uno' es susceptible de varias versiones. Así, p.ej., ¿qué entendemos al decir que sólo una cosa pertenece a un conjunto, x (e.e. —por identificar conjunto con propiedad— que sólo una cosa posee o ejemplifica la propiedad x)? Podemos entender: o bien que sólo una cosa es, poco o mucho, miembro de x; o bien que sólo una cosa es un tanto miembro de x; o bien que sólo una cosa es más bien miembro de x; y así sucesivamente. Asimismo, dentro de una lógica difusa caben muy diversas versiones de lo que, clásicamente, aparece como una sola clase o propiedad, para un elemento cualquiera, z, a saber: la propiedad de ser z, la z-idad. Clásicamente, ni siquiera se plantea una pluralidad concebible de versiones, porque la lógica clásica, en su basta y tosca frugalidad de expresiones, carece de vocabulario apropiado para expresar los matices de la gradualidad, matices cuya expresión es el motivo principal que ha empujado a la construcción de lógicas difusas. Desde el punto de vista de una lógica difusa, la z-idad (siendo z un elemento cualquiera) puede ser: o bien la propiedad de ser idéntico a z; o bien la propiedad de ser un existente idéntico a z (e.e. la propiedad de ser idéntico a z y existir); o bien la propiedad de un ente que, siendo idéntico a z, es un existente (e.e. la propiedad de ser un x tal que x existe y es, además, en uno u otro grado verdad que x es idéntico a z). Probablemente, una dilucidación profunda del *Parménides* debería manejar, alternativamente, un abanico de interpretaciones alternativas de esas diferentes expresiones, e ir viendo cuáles de los argumentos que formula Platón valen para cada una de las versiones. Esa tarea, llevada a cabo concienzudamente, sería empero excesivamente ardua y acaso un poco tediosa. Aquí me voy a limitar a una única interpretación (aun reconociendo que la justificación de la misma sólo sería patente una vez que se la contrastara con interpretaciones alternativamente concebibles).

Hemos dicho que lo Uno es la propiedad que un ente, x, cualquiera posee en la medida en que x es uno; por 'x es uno' entenderemos: 'Hay un ente, z, tal que z es x'; y por 'z es x' entenderemos lo siguiente: 'dándose el caso de que z es idéntico a x, existe z' (donde "dándose el caso de que p, q" —en notación simbólica "p&q"— equivale, para cualesquiera "p" y "q", a: "Es, en uno u otro grado, verdad que p, y es verdad que q"; eso quiere decir que el valor de verdad de "p&q" será el mismo que el de "q" cuando "p" sea, por lo menos hasta cierto punto, verdadero).

Con arreglo a esa interpretación, lo Uno es lo mismo que el ser: cada ente ejemplifica lo uno, es *un* ente, en la medida en que es (en que existe).

Copyrighted material

Lo que dice Platón en 143b no parece socavar esa hipótesis interpretativa, sino que tan sólo parece apuntar a que la autoidentidad de lo Uno, como la de cualquir otro ente, es tanto real o verdadera como, en alguna medida, irreal o falsa; o sea: que cada cosa tiene, hasta cierto punto por lo menos, aun respecto de sí misma, alguna alteridad o dualidad. Y es que la relación de identidad, por ser relación, supone alguna alteridad o dualidad, en algún grado, entre los "dos" entes que relacione en cada caso (cf. el *Cármides* 168a-169c); mas, para que un enunciado de identidad sea verdadero, esos "dos" entes, designados respectivamente por las dos expresiones situadas a la derecha y a la izquierda del signo de identidad, deben ser el mismo ente. Luego cada ente tiene alguna alteridad con respecto a sí mismo.

Por otro lado, la interpretación que hemos dado de las oraciones de la forma "x es z" —siendo tanto 'x' como 'z' nombres propios (y los llamados 'sustantivos abstractos' son nombres propios)— permite decir que, cuanto más real es un ente, x, más verdad es que x es x; y, cuanto menos real es x, menos verdad es que x es x; porque que x sea x es lo mismo que que x exista. (Y eso coincide con la doctrina sustentada por Platón desde su primera etapa, como ya hemos visto.) Cada cosa es sí misma en tanto en cuanto existe. A esa relación de una cosa consigo misma de ser-sí-misma la podríamos llamar uniexistencia de la cosa (consigo misma). Y Platón, desde la época anterior a la redacción del *Parménides,* es consciente de que cada ente es tanto más uniexistente cuanto mayor es su grado de realidad, el cual está en función de la perfección entitativa de la cosa (o, acaso más exactamente, es constitutivo de tal perfección, lo que daría un —para muchos sorprendente— giro existencial a la ontología platónica). Las cosas del cambiante y movedizo mundo sensible son menos uniexistentes consigo mismas que las Formas. Y, dentro de éstas, hay una jerarquía de grados de realidad, e.d. de uniexistencia. Si nuestra interpretación es correcta, ahora, en el *Parménides*, ya no se ensalzará como Forma suprema a la del Bien o la Belleza, ubicada, según diálogos anteriores, ἐπέκεινα της οὐσίας (allende la existencia), lo cual da pábulo a las interpretaciones antiexistenciales del pensamiento platónico. Lo que ahora se sitúa en la cima del mundo de las Formas es lo Uno, o sea el Ser mismo.

Pasemos ahora a echar un vistazo a los principales argumentos del *Parménides*. Zenón había demostrado que la existencia de pluralidad acarrea contradicciones. Platón va ahora a demostrar que la postulación de una sola y única entidad también conduce a contradicciones. Como Platón acepta el principio de tercio excluso, la conclusión que se impone es que lo real es contradictorio en virtud de la metarregla siguiente: si es afirmable con verdad "p o q" —en notación simbólica "p+q"— y se tiene, a la vez, que tanto "p" como "q" acarrean, cada uno por su lado, una conclusión "r", entonces "r" es afirmable con verdad.

Platón empieza (131a, ss.) por mostrar las contradicciones que conlleva la noción de participación. Ahora bien, nunca ha abandonado Platón esa noción, ni en el momento de escribir el *Parménides* ni en los diálogos considerados por los eruditos como posteriores. Y tampoco ha refutado los argu-

Copyrighted material

mentos que él mismo expone en el sentido de que la participación es contradictoria. Cabría figurarse que Platón se ha limitado aquí a exponer dificultades, sin pretender resolverlas. Pero, de ser así, ¿por qué se ha aferrado a la concepción participacionista sin haber efectuado ningún intento —que sepamos— para resolver esas dizque dificultades? Lo verosímil, pues, es que Platón acepta la conclusión de que la participación acarrea contradicciones, sin por ello verse compelido a rechazar la noción de participación. (Siempre que tenemos p ⊢ q podemos: o bien rechazar "q" y, por consiguiente, también "p"; o bien aceptar "p" y, por consiguiente, también "q" —es lo que, ingeniosamente, ha formulado Wesley Salmon diciendo que el *modus ponens* de una persona es el *modus tollens* de otra—. En un caso como el que nos ocupa tenemos que, si una tesis, filosófica o no, acarrea una conclusión contradictoria, cabe, o bien mantener la tesis y aceptar que hay verdades contradictorias, o bien rechazar la contradictorialidad de lo real y, con ella, la verdad de la tesis en cuestión.)

Los argumentos con los que Platón muestra que la participación acarrea contradicciones son ampliamente conocidos, y no hacen mucho al caso. Conviene, empero, no perder de vista esa conclusión, puesto que las conclusiones que más adelante va alcanzando el diálogo sobre la relación entre lo Uno y los múltiples vienen a constituir casos particulares de esa contradictorialidad de la relación de participación.

Otra premisa subyacente que se debe tener presente es el principio de maxiejemplificación, P.M. para abreviar: cada Forma es tal que nada participa de ella en medida superior a la de la propia autoposesión o autoejemplificación de la Forma. (Si a esa autoejemplificación cabe o no denominarla 'autoparticipación' es otra cuestión; probablemente, Platón respondería negativamente.) En verdad, Platón afirma algo más fuerte que P.M., a saber: cada Forma es tal que ella se ejemplifica a sí misma en una medida mayor que aquella en que alguna otra cosa, cualquiera que sea, participa de ella. Sin embargo, la formulación que hemos dado de P.M. parece bastar para los propósitos del diálogo que comentamos. Es más: cabría restringir, para tales propósitos, P.M. de modo que, en vez de referirse a cualesquiera Formas, se refiriera tan sólo a las Perfecciones. En la mayoría de las ocasiones, Platón habla de Formas aludiendo únicamente a Perfecciones, o sea: a Formas tales que es más perfecto —y, por consiguiente, *caeteris paribus,* más real— un ente que participe de ellas en mayor grado que otro que participe de ella en menor grado. La concepción intuitiva de Platón es que nada es más bello que la belleza, ni más bueno que la bondad, ni más real que el ser, ni más uniexistente que lo Uno.

Copyrighted material

Acápite 4.º LAS HIPOTESIS DEL *Parménides* ACERCA DE LO UNO

La primera hipótesis que va a considerar Platón es la de que lo Uno es uno (137c,ss.). Si lo Uno es uno, si es cabal y plenamente uno, debe carecer de toda pluralidad; no debe, pues, poseer pluralidad de determinaciones, sino tan sólo una única determinación; de otro modo, sería múltiple con respecto a sus determinaciones y, por ende, múltiple. (Aquí como en todos sus diálogos aplica Platón la regla de cercenamiento: si "p" es una oración que se obtiene de "q" por expansión sintáctica del predicado, entonces p ⊢q, e.d. cabe lícitamente concluir "q" a partir de "p"; así, p.ej., de 'El Cid vence a los almorávides en Cuarte' cabe, lícitamente, concluir 'El Cid vence a los almorávides' y de ahí cabe, a su vez, inferir 'El Cid vence'; mas no se está diciendo, en modo alguno, que, en cada uno de esos pasos deductivos el grado de verdad de la conclusión deba ser por lo menos tan grande como el de la premisa respectiva; en general, no es preciso, para que p ⊢q, que el grado de verdad de "q" sea igual o mayor que el de "p".)

Otra premisa implícita en el razonamiento de Platón es que ser-múltiple es una propiedad opuesta a la de ser-uno (a la uniexistencia), comoquiera que, por lo demás, se defina con precisión a esa expresión 'ser-múltiple'. La conclusión que se derivaría de que lo Uno fuera múltiple sería, pues, la de que lo Uno no es uno. Mas Platón, al formular la hipótesis de que lo Uno es uno, está implícitamente pensando que lo Uno es *totalmente* uno; de ser, entonces, verdad que lo Uno no es uno, tendríamos, no ya una lisa y llana contradicción (eso no sería trágico, pues la realidad, como lo prueba Platón, está plagada de contradicciones), sino una supercontradicción, o sea: una fórmula del tipo "p" y es del todo falso que "p", puesto que tendríamos "lo Uno es totalmente uno y no es uno"; e.e. una fórmula de la forma "Es totalmente verdad que p, y también es verdad que no-p" equivale a una supercontradicción en virtud de que "no no p" equivale a "p", para cualquier "p" —involutividad de la negación— y de que 'Es totalmente verdad que no' equivale, obviamente, a 'Es del todo falso que'.

De todo lo cual se infiere que la única determinación o propiedad que lo Uno posee absolutamente —e.e. plenamente en todos los aspectos— es la de ser uno, e.e. uniexistente (que, interpretativamente, hemos identificado con la de existir). Platón extrae de ahí (137c) la conclusión de que lo Uno no es un todo —y, posiblemente, bajo la denominación de 'todo' él engloba también a los conjuntos—; que ni está dentro de sí ni fuera de sí (138a); que no puede sufrir alteración (139a); que ni es idéntico a sí mismo ni a otro, ni distinto de sí ni de otro (139e). Por último (141d), que lo Uno no es temporal; y que, si todo lo que es es temporal, entonces lo Uno no es (141e).

En las conclusiones de esos razonamientos, como en sus premisas, no hay que entender el 'no', en general, como 'no... en absoluto' (o sea 'es del todo falso que'), sino como 'no' a secas. Lo que Platón va probando no es que sea entera o totalmente falso que lo Uno es idéntico a sí mismo, o que lo Uno está en sí, o que lo Uno tiene con los múltiples la relación de distinción; lo que prueba Platón es que de cada una de esas determinaciones es, en al-

Copyrighted material

guna medida y en algún aspecto, falso que lo Uno la posea. Mas, a lo largo de toda su obra, Platón se atiene a la regla de apencamiento, R.A.: de "Es verdad, en uno u otro grado, que p" cabe, lícitamente, inferir "p", aunque la conclusión sea, en los más casos, menos verdadera que la premisa; la R.A. se funda en el *principio de verdad* según el cual lo que es más o menos verdadero (e.e. verdadero hasta cierto punto por lo menos) es verdadero.

Así pues, cada vez que Platón dice de algo que no es verdad, lo único que —según su propio planteamiento— se requiere para que su afirmación sea correcta (correcta en algún grado, no necesariamente ciento por ciento correcta) es que el algo en cuestión sea, en una u otra medida, inexistente o falso; no hace falta que sea del todo falso; y su afirmación de que es falso (= de que no es verdadero) será correcta en la medida en que el algo en cuestión sea falso, ni más ni menos.

Con todo, la última de las conclusiones extraídas por Platón acerca de lo Uno en la primera hipótesis —a saber: que lo Uno no es— es perturbadora; y lo es porque partíamos de la hipótesis de que lo Uno es absolutamente uno, o sea: que lo Uno existe absolutamente; y, entonces tendríamos la *super*contradicción de que lo Uno, siendo absolutamente real, sería irreal. Ahora bien, en el razonamiento que a tan desastrosa conclusión conduce hay premisas sumamente discutibles. Primero, la de que lo que está inmerso en la temporalidad cambia. Habría que distinguir. Quizá lo que está inmerso en la temporalidad cambia sólo en cuanto a su posesión de otras propiedades, sin que con ello se haya demostrado que cambia existencialmente, o sea: que se altera su grado de realidad (el de lo Uno no puede alterarse porque es, intemporalmente y de una vez por todas, absoluto). Además, Platón usa, en el paso subsiguiente de su argumentación, la metarregla de contraposición: Si p ⊢q entonces no-q ⊢no-p. Como inferencia válida antecedente expone ésta: p ⊢ahora p. Eso no excluye forzosamente que se dé un presente intemporal; lo único que quiere decir es que, siempre que una oración sea afirmable con verdad —acaso en un presente intemporal—, es también afirmable con verdad el resultado de prefijarle 'ahora'; y que, por lo tanto, si algo es afirmable con verdad, entonces también resulta afirmable con verdad el que dicho algo tenga ahora, en el presente temporal, lugar o existencia. Semejante regla de temporalización parece correcta.

Mas la regla que parece incorrecta por completo es la que, de "No es ahora verdad que p" permite inferir "no-p", a secas, e.d. "Es afirmable con verdad que no-p". Y ello muestra que la metarregla de contraposición es incorrecta. (La que sí es correcta es esta otra metarregla: Si p ⊢q, entonces de "Es absolutamente falso que q" cabe, lícitamente, inferir "Es absolutamente falso que p"; es la metarregla matizada de contraposición.)

Pasemos ahora a la segunda hipótesis (142b, ss.): la de que lo Uno es (existe). (Claro está, según nuestra interpretación de que lo Uno es el ser, es equivalente esta segunda a la primera hipótesis; con todo, como verbalmente sí hay una diferencia, es útil para Platón explotarla para obtener, por otro camino, conclusiones interesantes): Platón constata (142b-c), entre lo Uno y el ser, una distinción, que es revelada por la diferencia de nombres. (Como

Copyrighted material

ya apuntamos más arriba, esa distinción que Platón señala no prueba que sea errónea nuestra hipótesis de que lo Uno platónico es lo mismo que el ser; no lo prueba si estamos dispuestos a reconocer que una cosa puede ser distinta de sí misma, o sea: que la relación de identidad o mismidad entre una cosa y ella misma puede no ser totalmente real o verdadera; que puede haber algún grado de desdoblamiento de una cosa, consistente en alguna dualidad o alteridad con relación a sí misma; y, de hecho, eso es lo que parece sugerir Platón más tarde, cuando concluya que cada uno de los múltiples es, también, distinto —en algún grado, se entiende— de sí mismo; conclusión que va en la línea de la concepción platónica, ya aludida más arriba, acerca de las relaciones en general, como conllevando algún grado de dualidad o alteridad entre las "dos" cosas que relacionen.)

Esa cierta alteridad entre lo Uno y el ser —que, ¡insistamos!, no excluye por completo la identidad entre ambos— hace aparecer, en lo Uno que es, una dualidad entre lo Uno y el ser de lo Uno; y, en cada uno de los "dos" polos de la división, vuelve a aparecer la misma dualidad o alteridad; y así al infinito (143a). Pero, de hecho, eso lleva a la conclusión de que lo Uno es múltiple, e.d.: lo Uno posee multiplicidad o diversidad. Desde nuestro propio enfoque interpretativo, tales conclusiones pueden ser aceptadas, mediante las puntualizaciones siguientes. Cada cosa es —según lo hemos visto ya, y según lo acepta Platón— distinta de sí misma, en algún grado; pues la relación de identidad, por ser relación, y suponer cierta alteridad o dualidad, nunca liga absolutamente a una cosa consigo misma —ni, menos aún, con otras cosas—. Dado, pues, un *x* cualquiera, hay entre *x* y *x* cierta alteridad; cabe, en un sentido muy atenudo, decir que son como "dos"; mas, por lo mismo, cabe decir que son como "tres" (*x*, *x* y *x*), y así sucesivamente al infinito.

Por otro lado, la conclusión de que lo Uno es múltiple (143a) acarrearía una nueva supercontradicción si aceptáramos que lo que es múltiple no es uno; pero ahora empieza a manifestarse el perfil originalísimo de lo Uno: entrañamientos que valen para otros entes, para los múltiples, no valen para lo Uno. Eso es lo que he defendido en varios trabajos (en particular (P:12)), a propósito de la existencia: a la existencia no le es aplicable *el principio irrestricto de separación,* en virtud del cual, si x (cualquiera que sea x) tiene, en una medida u, la propiedad de ser tal que p (cualquiera que sea la oración "p"), y si "p" implica "q", entonces x tiene, a lo menos en esa medida u, la propiedad de ser tal que q.

Volvamos al desarrollo de la argumentación (pero saltándonos prolijos e interesantes desarrollos). La segunda hipótesis concluye en una hipotética multiplicidad de lo Uno. Si lo Uno es múltiple, lo Uno —parecería— no debiera ser uno; si no es uno, no existe, y nada es, pues una cosa no puede existir sin ser una (Cf. 144a; repite varias veces Platón la misma idea durante el diálogo, y con esas observaciones concluirá éste, novena hipótesis, 165e,ss.). Dejando de lado dificultades en varios de esos pasos deductivos (dificultades que se deben al desconocimiento del perfil particularísimo de lo Uno, al que no cabe aplicar el principio irrestricto de separación), lo intere-

Copyrighted material

sante, para nuestro propósito en este estudio, es que Platón enuncia aquí claramente el principio de que sólo lo que existe tiene propiedades y guarda relaciones con otras cosas.

Si lo Uno no existe (161e,ss.), entonces es inexistente; si es inexistente, es, o sea: existe. Vemos cómo Platón aplica la regla de generalización existencial incluso a los enunciados existenciales negativos: de 'x no existe' deduce Platón que existe algo, a saber x, que no existe; lo que conlleva que existe x. Lo inexistente es también existente, en uno u otro grado; de donde cabe concluir —por abducción— que todo existe. Lo interesante es que, en este razonamiento, la ocurrencia de 'lo Uno' es inesencial, y el razonamiento valdría para cualquier cosa de la que se diga que no existe: esa afirmación entraña la de que esa cosa a la vez existe y deja de existir. (Y de paso indica también Platón, en 162b 3-4, que τῷ τε ὄντι τοῦ μὴ εἶναι... μέτεστι, e.d. que tiene participación en la inexistencia cualquier ente que exista; se concluye porque lo que existe no-es (deja-de-ser, se-abstiene-de-ser) inexistente, o sea: participa en el no-ser del no-ser, en el no-ser inexistente; y, por cercenamiento, eso quiere decir que participa del no-ser, a secas, o sea: de la inexistencia).

Si lo Uno no existe, no posee propiedad alguna (163b,ss.), pues, para ejemplificar alguna propiedad, para ser-algo, hay que ser. (Platón refuerza ese principio de generalización existencial con un argumento más (163e8): lo que participa de algo existente, participa de la existencia; Platón parece concebir a la participación como una relación en algún grado transitiva.) Si lo Uno no existe (164a,ss.), entonces no cabe ni hablar de ello, pues sólo de lo que es cabe hablar. Platón enuncia así la tesis del correlato: sólo cabe guardar la relación de *pensar-en,* o la de *referirse-a,* con un correlato, con un algo existente (a lo menos en ciertos aspectos, cabría tal vez suponer). Esa tesis se funda en el principio enérgicamente sustentado por Platón, de que sólo lo que existe tiene propiedades o guarda relaciones.

Platón va más lejos, y formula un nuevo argumento a favor de la tesis de que todo existe —si bien explícitamente sólo habla de lo Uno, pero se trata de un mero ejemplo—. Para cualquier x, x es x; y de ahí se desprende (por mediación de la regla de cercenamiento) que x es (esta aplicación concreta de la regla de cercenamiento conduce al mismo resultado al que se llegaría por medio de la regla de generalización existencial).

Por consiguiente, si lo Uno no es, entonces hay algo, y, por lo tanto, existe lo Uno. En virtud de la regla de abducción (si no-p $\vdash$ p, entonces es verdad que p), se concluye que lo Uno existe.

Aunque algunos de los razonamientos que preceden son marginales para la temática de nuestro actual estudio, sitúan bien el contexto en el que Platón sostiene la validez de la regla de generalización existencial y la tesis del correlato. Veamos algunos botones de muestra de su formulación y definición de ambas. En 142b dice: lo que existe, precisamente por no existir, no tiene nada suyo, y no hay nada que se le pueda achacar o atribuir. No posee, pues, ningún nombre, ni puede haber de él, o en torno a él, ni hablar, ni saber, ni opinión.

Copyrighted material

En 164a: No es posible referirse a lo que no existe; no es posible aplicarle términos como 'algo', 'aquél' o 'éste'; ni es posible tener de ello ni saber, ni opinión, ni sensación, ni definición, ni denominación.

En 166b: No se da ni opinión, ni siquiera ficción, acerca de algo que no exista; lo que no existe ni siquiera puede ser imaginado.

En 166c: Lo que no existe es tal que ni siquiera puede parecer que existe. (Veremos después cómo reaparecen, con la misma energía, esas tesis en *El Sofista*.)

Tales afirmaciones son menos inequívocas de lo que pudiera creerse, en virtud de la existencia de dos sentidos de la negación 'no': uno, en el cual el 'no' significa meramente 'no', a secas; y otro, en el cual se sobreentiende el reforzativo 'en absoluto'. Platón sostiene que muchas cosas, existentes, son inexistentes. Tal es el caso de los entes sensibles y movedizos. Pero también las Formas, salvo lo Uno, tienen limitada su realidad —eso es lo que se perfila en esta segunda etapa del pensamiento ontológico de Platón—. Mas todos esos existentes inexistentes tienen miles y miles de propiedades y de relaciones; ¿piensa Platón que cada ente que sea, en uno u otro grado o aspecto, inexistente es tal que no posee ninguna propiedad en grado absoluto? Posiblemente piense así (y en eso está errado). En todo caso, lo que, sin duda, sostiene Platón es que un "algo" que fuera absolutamente inexistente, que careciera, por entero y en todos los aspectos, de realidad, carecería también por completo de propiedades y de relaciones, pues, no siendo en modo alguno nada de nada, no podría tener o soportar nada en absoluto.

Que es esto último lo que más parece estar defendiendo Platón en el *Parménides* cabe también conjeturarlo por esta afirmación suya, a saber: cuanto existe, participa también de la inexistencia, del no-ser, puesto que no-es todo lo que deja de ser, todo lo que no es. Es más: lo que existe, por el mero hecho de existir, deja-de-ser inexistente, o sea: no-es inexistente; y lo que no-es algo (lo que guarda con alguna propiedad —en este caso la inexistencia— la relación de no-ser —en el sentido de no-ejemplificación—) tiene no-ser, e.d. ejemplifica la inexistencia. Así, todo ente, incluso la existencia o lo Uno, participa del no-ser, en algún grado. (Platón concluye que todo, hasta las Formas, está inserto en algún género de devenir, puesto que todo ejemplifica, a la vez, al ser y al no-ser —en uno u otro grado—, y en ese entrecruzamiento del ser y del no-ser consiste el devenir.) Así pues, para Platón todo ente tiene inexistencia, en algún grado y aspecto. (En el caso de lo Uno se evita concluir de ahí que lo Uno, en algún grado, deje de tener existencia, porque el principio irrestricto de separación no se aplica a lo Uno, según lo arriba indicado.) Y, sin embargo, esos entes, pese a toda su inexistencia, poseen infinitas propiedades (aunque acaso piense Platón que ningún ente —salvo lo Uno— posee propiedad alguna en un grado absoluto). Lo que, por consiguiente, excluye Platón por completo es que pudiera poseer propiedades un "algo" que careciera por completo de existencia, o un "algo" que fuera completamente inexistente. Nada es completamente inexistente. Pero todo posee, en algún grado o aspecto, inexistencia.

Copyrighted material

Acápite 5.º LA FALSEDAD Y EL NO-SER EN EL *Sofista*

En *El Sofista* aparece con mayor centralidad el problema de la inexistencia, a través de la falsedad. Lo falso es lo inexistente, y lo verdadero lo existente. Un enunciado es falso en la medida en que no expresa un hecho real. Pero, ¿cabe pensar, mentar, algo si no es real? La solución estriba en admitir la teoría platónica de los grados de realidad: un hecho puede ser tanto real como irreal, real en algunos aspectos y en algún grado, irreal también en algún aspecto y en algún grado. Algo que no existiera ni siquiera relativamente sería impensable. Porque ser-pensable conlleva ser (tanto por la regla de cercenamiento como por la de generalización existencial): ser-pensable es una propiedad, un algo que sólo le es dado tener a algo que exista; a un existente cabe pegarle o adosarle otro existente; a un "algo" absolutamente irreal no cabría adosarle nada, carecería por completo de propiedades.

Existe el error y la falsedad; existen, pues, ciertos correlatos de pensamiento que son, a la vez, reales (por ser algo, y algo han de ser para ser tales correlatos, para guardar relaciones) *e irreales;* pero irreales sólo hasta cierto punto, nunca absolutamente irreales.

Esos entes —correlatos en alguna medida irreales de pensamientos falsos— por ser irreales o inexistentes participan de la existencia, del no-ser. Luego existe el no-ser (aceptación de la regla de generalización existencial). Por otro lado, la inexistencia es inexistente (eso lo considera Platón una tautología: cada Forma se ejemplifica a sí misma).

Además, un ente cualquiera no-es otros entes, se-abstiene-de-ser ciertas cosas; y eso es posible sólo si ejemplifica el abstenerse-de-ser. (El argumento platónico aplica la regla de cercenamiento: de '*x* guarda con *z* la relación *u*' se desprende '*x* ejemplifica *u*'; y también aplica esta otra regla: de '*x* no guarda con *v* la relación *y*' se desprende '*x* guarda con *v* la relación de no-*y*', donde 'no-*y*' designa al complemento de *y*; de 'Espronceda no es admirador de Moratín' se deduce 'Espronceda es un no-admirador de Moratín', e.e. 'Espronceda guarda con Moratín la relación de no admirarlo'.)

Muy difundida es la interpretación del *Sofista* de Platón según la cual Platón reduce el no-ser a la alteridad, a lo Otro. Mi interpretación, reconsiderada tras múltiples relecturas del texto griego y de varias traducciones, es opuesta: Platón analiza la alteridad como no-ser, reduce (en cierto sentido) la alteridad a no-ser (cf. 256e: actuando en todas las propiedades, la alteridad —literalmente 'la naturaleza de lo otro'— hace a cada una inexistente —porque la hace no-ser otra cosa—; y eso es lo que hace que hasta la existencia misma sea inexistente (257a)). Verdad es que, por otra parte, admite (257b-c) que el 'no' no expresa una contrariedad u oposición diametral, una exclusión total, sino una alteridad con relación al ente designado por la expresión a la que se prefija dicha partícula negativa. Lo insípido y lo sabroso no se oponen absolutamente; su oposición no es una exclusión absoluta, pues los más alimentos son, a la vez, en uno u otro grado insípidos y en uno u otro grado sabrosos. Lo no-grande no es lo absolutamente pequeño (pues

Copyrighted material

nada es absolutamente pequeño, por otro lado), siendo las más cosas grandes, hasta cierto punto, y pequeñas, hasta cierto punto también. Por eso dice Platón que el 'no' expresa alteridad en vez de contrariedad: porque la contraposición no es absoluta, no es una incompatibilidad total como cree el pensamiento antidialéctico. De ahí (257b) que el no-ser, la inexistencia, no sea todo lo contrario de la existencia, sino algo distinto de la existencia; mas eso no significa que el no-ser sea lo mismo que lo Distinto a secas, que la inexistencia se reduzca a alteridad; pues es lo inverso lo que sucede: la alteridad, en virtud del razonamiento ya expuesto más arriba, conlleva inexistencia, razón por la cual todo ente ejemplifica la inexistencia, puesto que todo ente guarda alteridad con relación a los demás (y hasta, en algún grado, a sí mismo, según lo vimos en su lugar, páginas atrás —hablando del *Parménides*—). Y, si Platón (258ab) llama a la inexistencia 'una parte de la alteridad' —aquella parte que se contrapone a la existencia, e.e. alteridad con respecto a la existencia—, ello en modo alguno significa que identifique la inexistencia, el no-ser, con la alteridad a secas. (No cabe pasar por alto lo que dice Platón en 259a acerca de lo Otro, a saber que, puesto que es otro respecto del ser —o sea: lo diverso del ser— es no-ser; si hay reducción ahí, es reducción de lo Otro al no-ser, a la inexistencia; pero no es preciso entender que se trate de una reducción identificatoria; más bien lo que dice Platón es que la alteridad es inexistencia en el sentido de que tiene su raíz en la inexistencia, se deriva de ella, la presupone.)

Las conclusiones del *Sofista* son, pues, las siguientes: todo existe; todo ente ejemplifica el existir; pero también todo ente ejemplifica la inexistencia o el no-ser; de ahí que la existencia tenga no-ser, y que la inexistencia, por supuesto, exista; no puede haber, en el pensamiento, falsedad absoluta, aunque sí puede haber falsedad relativa o parcial: aquello a lo que se refiere un acto mental cualquiera debe existir y, así, ser verdadero, a lo menos relativamente. Pero también es verdad que hay cosas que, en uno u otro grado, se abstienen de ser, cosas, pues, que no existen. Pensar una de esas cosas es tener un pensamiento falso. Por eso es posible la falsedad, aunque nunca una falsedad absoluta.

Así, Platón ha estudiado la relación entre ser-así y ser, a secas, extrayendo conclusiones que cabe denominar 'existenciales' —sorprendentemente para los que, deformadamente, presentan su filosofía como un esencialismo desexistencializado, en el que se reificaría y exaltaría una esfera de puro ser-así, allende el existir—. El pensamiento de Platón es existencial en el sentido de que, contrariamente al esencialismo aristotélico o al estoico, Platón no acepta que algo pueda tener propiedades o relaciones careciendo por completo de realidad o existencia.

Por otro lado, la filosofía de Platón es "inexistencial" en la medida en que acepta, no sólo la realidad del no-ser, de la inexistencia, sino —lo que es más, y mucho más discutible e interesante— que todo ente posee inexistencia, en algún grado. Lo que no acepta Platón es que pueda haber alguna cosa absolutamente inexistente o irreal.

Curiosamente, sin embargo, la doctrina genuinamente platónica de los

Copyrighted material

grados de verdad o realidad no juega un papel destacado en los dos diálogos que comentamos. Ciertamente, esa doctrina está implícita en la afirmación de la contradictorialidad, en el distingo, expreso o no, entre el mero οὐ y el παντάπασιν οὐ ('no' vs 'no en absoluto') y en el empleo de la regla de apencamiento. Pero no encontramos en estos diálogos una tematización explícita y frontal de la pluralidad de grados de existencia. La realidad del no-ser se prueba, más que a través de los grados de realidad —y de lo que llamamos más arriba 'R.P.C.'—, a través de la alteridad, del no-ser-esto o aquello.

Es más, resulta desconcertante que uno de los argumentos que esgrime Platón para probar la realidad de la inexistencia, como "parte" que es de la alteridad —pues es alteridad con respecto a la existencia— se funda en la premisa de que la propiedad designada por el resultado de prefijar, a un nombre que designe una propiedad dada, el prefijo 'no' (μη) tiene no menor realidad que la propiedad dada (cf. 257e-258a). De donde se deduce (258b) que la oposición entre la naturaleza del existir y la naturaleza de la parte de la alteridad que a esa naturaleza se opone (parte que no es sino la inexistencia, como sabemos) es tal que en ella la inexistencia, si es lícito decirlo así (εἰ θέμις εἰπεῖν), no es nada menor (οὐδέν ἧττον), pues no es algo diametralmente contrario a la existencia, sino algo diverso de ella. (He reconstruído la frase, en la cual hay, a todas luces, un anacoluto.)

Obviamente, Platón parece pensar, en esos razonamientos, en una regla de equiparancia, según la cual es verdad que *x* existe y que *z* existe (para cualesquiera *x* y *z*) sólo si *x* tiene tanta existencia como *z*. Pero esa regla es implícitamente rechazada por Platón en toda su obra; y, si Platón hubiera cambiado de parecer al escribir esos diálogos, sería sin duda más explícito, como es más explícito, y se explaya más al sostener ahora que también las Formas están insertas en la contradictorialidad y en el devenir.

Por ello, es verosímil la conjetura de que el uso de esa regla es meramente reductivo: *si* la regla de equiparancia vale, entonces la inexistencia tiene tanta realidad como la existencia, y, por ende, tiene realidad (puesto que la existencia tiene realidad); pero eso no muestra que valga dicha regla; si no vale, es que hay grados de realidad; y, si hay grados de realidad, hay un *existir-menos-que,* o sera un-ser-hasta-cierto-punto-inexistente; de donde, por la regla de apencamiento, resulta que hay un ser-inexistente, que es el no-ser. (Este razonamiento presupone que, si una propiedad está ejemplificada, existe tal propiedad; ello en virtud de la regla de generalización existencial.) Así, el argumento de 257e-258b no rechaza la existencia de grados de realidad, pero presenta un argumento alternativo a favor de la realidad del no-ser, un argumento que parte de la hipótesis de que no se dé semejante pluralidad de grados de existencia o realidad.

En esa ontología dialéctica, existencial o inexistencial a la vez, la cúspide está ocupada por la existencia, que es lo más existente, lo único absolutamente real. Así pues, el componente existencial tiene neta primacía en el pensamiento platónico.

Lo que Platón no se planteó fue el problema de la identidad o diversidad entre el ser-así de un ente diferente del existir mismo y la existencia de tal

Copyrighted material

ente. Si hemos de guiarnos por la literalidad de sus expresiones, habla de un ente cualquiera como una 'ousía'; y, en la pluma del discípulo de Sócrates, no hay que entender esa palabra en un sentido aristotélico, por supuesto, sino que suele traducirse como 'existencia'. Mas, ¿llega Platón a identificar cada ente con la participación del mismo en el existir? No expresamente. Por otro lado, menos aún hay indicios de que diferencie a un ente de su participación en el existir. Ni tampoco identifica, ni diferencia, a la quididad de un ente —el conjunto de sus propiedades— ya sea con el ente mismo, ya con su existencia. Todos esos problemas sólo muchos siglos después serán planteados.

Copyrighted material

CAPITULO 3.º

ARISTOTELES, FUNDADOR DEL ESENCIALISMO ALETICO

Acápite 1.º LO ORIGINAL EN LA METODOLOGIA ARISTOTELICA

Hemos visto en el capítulo anterior cómo, para Platón, la alteridad es un no-ser. Platón, mediante la regla de cercenamiento, extrae la conclusión de que el no-ser, a secas, se halla ejemplificado y, por ende, es algo. Aristóteles rechaza enérgicamente tales asertos; y, por consiguiente, se ve llevado a rechazar la regla de cercenamiento. En cierto modo, la empresa filosófica de Aristóteles es inversa a la de Platón: éste último utiliza con prodigalidad los principios lógicos de no-contradicción y tercio excluso, más diversas variantes de la regla de cercenamiento, para alcanzar conclusiones ontológicas contradictoriales. Aristóteles, en cambio, utiliza con parsimonia y tiento los principios ontológicos (que él sólo considera aplicables a instancias debidamente calificadas o matizadas por suficientes "en-cuantos"), y, lejos de recurrir a la regla de cercenamiento, recurre a la regla opuesta de aditamento; cuando parezca producirse una contradicción verdadera, hay que añadir los suficientes complementos circunstanciales a cada una de las dos oraciones mutuamente contradictorias, a fin de que la contradicción quede disipada. (Paradójicamente, pues, es la parquedad en la aplicación de los principios de no-contradicción y tercio excluso —junto con el abandono de la regla de cercenamiento, desde luego— lo que permite evitar el surgimiento de contradicciones.)

Así pues, aunque Aristóteles admite que la alteridad respecto de algo es un no-ser-ese-algo, desbarata la aparición de la conclusión según la cual hay no-ser mediante los procedimientos aludidos (que cabe compendiar en el recurso a la regla de aditamento). Aristóteles reprocha, en efecto, a Platón esa

Copyrighted material

postulación de no-ser, por mucho que —según vimos en el capítulo anterior— Platón haga del no-ser algo que no es diametralmente contrario al ser. Aristóteles responde que Platón no puede por menos de ver en el no-ser una negación (απόφασις) del ser; y lo que es negación de otra cosa es contradictorio con respecto a ella. Añade el Estagirita que si el no-ser no es contradictorio respecto del ser, no es entonces tampoco negación del mismo; y, en ese caso, pertenecería al ser, no siendo no-ser (Met N2, 1089b7,20).

No es, pues, el no-ser lo que funda, a juicio de Aristóteles, el discurso negativo. Es, antes bien, éste último el que engendra, *verbalmente,* al no-ser (lo que quiere decir que engendra la expresión 'no-ser', a la que no corresponde cosa alguna extramentalmente). No se da un no-ser rubio, sino sólo un ser-moreno-en-acto, acompañado de un ser-rubio-en potencia. El ser no puede, pues, dividirse gracias al no-ser, contrariamente a lo que había pensado Platón.

Pero ello vuelve a plantear el problema de la unicidad del ente, suscitado por Parménides. Platón había resuelto mediante la postulación del no-ser (que es ser en menor grado que el ser) la dificultad de Parménides: ¿cómo puede diferenciarse un *ente* de otro *ente* en su ser? Y, de no ser en el ser, sino en algo diverso del ser, ese "algo" será no-ser, y, por tanto, no será nada ni podrá diferenciar.

La solución de Platón es acudir a los *grados de ser* y al no-ser (la gradualidad acarrea el no-ser, mediante la regla de apencamiento; y el no-ser, al mezclarse con ser en una u otra proporción, es precisamente lo que da lugar a los grados de ser). Aristóteles irá por otro camino: acudirá a los modos de ser, a los tipos de ser, a los diversos sentidos de la palabra 'ser'. Así quedan enfrentados, para siempre, dos planteamientos ontológicos: el gradualista contradictorial, que acepta la univocidad de 'ser'; y el plurivocista, o analogista, que rechaza o desconoce —en la práctica— los grados de ser, y obvia las contradicciones mediante la tesis de la plurivocidad de 'ser'.

Las consideraciones metodológicas que preceden nos permiten ubicar, en su transfondo, el enfoque ontológico de Aristóteles.

Acápite 2.º SER Y VERDAD EN ARISTOTELES

A fin de desbaratar el surgimiento de la contradictoria conclusión platónica según la cual existe lo inexistente, Aristóteles separa, en primer lugar, los destinos de las cosas y de los hechos o estados-de-cosas. Vimos cómo Platón no había dado el paso de reconocer explícitamente la existencia de hechos, la cual venía, empero, necesitada por su concepción del nexo entre la verdad y la existencia; pero Aristóteles va más lejos, y separa conscientemente aquello de lo que cabe preguntarse si existe o no —las cosas— de aquello de lo que cabe preguntarse si es o no verdadero —los contenidos enunciables, que son los correlatos desontologizados de los hechos o estados-

Copyrighted material

de-cosas—. Arrastrada por esa disociación está la discriminación entre nombres y enunciados. La significación de un nombre no es una enunciación porque hace abstracción de la existencia o inexistencia de la cosa significada (cf. De Int. caps.1ss,16a,ss). Por eso, mientras que Platón, aun sin llegar a identificar expresamente la verdad de una expresión lingüística con la existencia de algo designado por ella, se aproxima a tal identificación, y hasta se compromete, aunque no sea deliberadamente, a aceptarla (con lo cual hasta los nombres tendrían verdad o falsedad, en uno u otro grado), Aristóteles descarta enérgicamente (p.ej. en Cat.4,2a 4-10, y en De Int.1) cualquier atribución de verdad a nombres o sintagmas nominales. Verdad y existencia van cada una por su lado. Y, consecuentemente con ello, rechaza también Aristóteles (Met VI,4,1027b 25-6) que haya verdad o falsedad en las cosas: οὐ γαρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν.

Así se logra desbaratar el argumento platónico, a saber: al decirse algo del capriciervo, se mienta al capriciervo, y ello quiere decir que, por más verdadera que sea nuestra afirmación, acarrea una conclusión falsa —que, para Platón, no era totalmente falsa, sino sólo parcialmente—: la de que existe el capriciervo. Eso venía de que el mero nombrar o mentar era ya, de algún modo, una enunciación, la cual quedaba explicitada con el mero añadido del verbo 'es', el cual, propiamente, no parecía añadir nada, sino sólo permitir la gramaticalidad de la secuencia resultante. Pero ahora, al deslindarse lo dicho mediante un nombre —lo cual puede existir o no— de lo dicho mediante un enunciado —lo cual no puede ni existir ni dejar de existir, sino sólo ser verdadero o falso—, se ciega ese camino simple a la conclusión contradictoria de la existencia de lo inexistente.

La verdad, y la falsedad, son tan sólo propiedades de enunciados (o acaso de contenidos enunciables, λέξεις aseveradas o negadas por ἀπόφάνσεις, que son los enunciados; en De Int. c.4, parece Aristóteles reservar a éstos últimos la verdad o falsedad, pero no faltan lugares en los que se extienden tales propiedades a los contenidos enunciables, enunciados de hecho o no). Ahora bien, cada contenido enunciable es una combinación, la cual puede responder o no a la combinación real de las cosas. De ahí la célebre definición aristotélica de la verdad (Met Θ 10,1051b3): pensar, de lo que está separado, que está separado; y, de lo que está unido, que está unido. La verdad no radica propiamente en lo simple (si bien Aristóteles es inconsecuente en este punto, como veremos).

Ahora bien, la combinación es algo que sólo existe en el pensamiento; es un πάθημα τῆς ψυχῆς. Aunque el De Int 1 (16a7) dice que esas pasiones son imitaciones de cosas reales, el mismo opúsculo corrige, pocas páginas después, esa generalización, y afirma (16b22-3) que ni 'ser' ni 'no-ser' son de cosa alguna real; la combinación, pues, es una afección del alma a la que no corresponde nada extramental, si bien sí sucede (pero no existe) extramentalmente un estar-combinadas ciertas cosas, que es fundamento —*no* correlato— de tal combinación. No es, pues, que a una pasión semejante corresponda una unión o combinación existente en la realidad. En la realidad hay cosas combinadas, mas no combinaciones entre ellas. (Cf. 1027b30-1:

Copyrighted material

combinación y división sólo se dan en el pensamiento, no en las cosas.) Están combinados, p.ej., Gabriel Miró y la melancolía; pero no es que exista una combinación de ambos, o un estado-de-cosas que sea la melancolía-de-Gabriel-Miró. Aristóteles parece aceptar —aunque muchos intérpretes lo discuten— un accidente individual que es la melancolía de Gabriel Miró; mas no se trata de una combinación entre la melancolía y Gabriel Miró; ni juega ese accidente individual el papel de correlato extramental del enunciado 'Gabriel Miró es melancólico').

Así inaugura Aristóteles un divorcio entre el orden lingüístico-mental y el orden real, dejando a la espalda la actitud aún ingenuamente realista de Platón al respecto. Porque la semejanza ya no es semejanza entre dos algos que existen, sino entre un algo lingüístico-mental y el que tenga lugar cierta combinación extramentalmente; mas ese tener lugar no es ningún algo, no es nada en absoluto. Así, cuando dice Aristóteles (en Met Θ) que se da una verdad en torno —o con respecto a (επί)— las cosas, que residiría en que éstas estén combinadas o separadas (τῳ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, 1051b2), cabe, seguramente, entender eso en el sentido de que la verdad, con respecto a las cosas, de los contenidos enunciables radica en que aquéllas se hallen combinadas o no; pero de ahí no se desprende que tal hallarse combinadas (o separadas) sea, a su vez, algo, un ente; nunca dice Aristóteles nada que sugiera tal cosa, y todo su denodado esfuerzo por disociar lo verdadero de lo existente apunta en la dirección opuesta.

Así pues, la verdad queda confinada a un orden extrarreal, que podríamos confundir con el lingüístico-mental. Con todo, ¡maticemos esa afirmación! Al inaugurar el esencialismo alético, Aristóteles parece conferir a lo verdadero un estatuto, no óntico, de validez, un valer-como-verdad, objetivamente o de suyo. No es que lo verdadero —o lo falso— existan en ningún sentido para Aristóteles (ni, menos aún, que gocen de algún tipo, grado o aspecto de existencia los "objetos" sobre los que versan los enunciados verdaderos). ¡No! Pero un contenido verdadero parece tener de suyo una verdad objetiva, un valer-como-verdad. Y eso querría decir que el contenido enunciable es "algo" —del todo inexistente, eso sí, mientras que los pensamientos y las palabras sí existen— verdadero de suyo (su ser-algo se reduce a su ser-verdadero).

La verdad guarda un fundamento en las cosas; pero, si bien se da (en el sentido de que es-verdadera) verdad sobre, o en torno a, las cosas, no se da, propiamente, verdad *en* las cosas (cf. el ya citado pasaje de 1027b25-6).

En diversas ocasiones, sin embargo, habla Aristóteles de un sentido de 'ser' y 'no-ser' en que el primer término se equipara a 'verdad' y el segundo a 'falsedad'; p.ej., Met Δ 7, 1017a31-5; Met E 4; Met Θ 10. Y como las cosas mismas tienen ser, parecería que las cosas mismas son verdaderas. De ahí se ha derivado una noción que acuñarán los aristotélicos posteriores: la de verdad fundamental de un ente cualquiera, a saber: un algo extralingüístico y extramental que sería el fundamento de la verdad de la enunciación. Los escolásticos considerarán a tal verdad fundamental de un ente una propiedad transcendental de dicho ente; en qué consista tal propiedad es asunto que

Copyrighted material

suscitó amplias controversias —principalmente en torno a saber si es o no lo mismo que la existencia— (vid. (P:13), Anejo n.º 1).

Ahora bien, ese sentido de 'verdad', al que podríamos llamar 'verdad fundamental' y que coincide con cierto sentido del 'ser' podríamos verlo: ya como idéntico a la existencia (y así habría una reducción de la verdad, en cierto sentido al menos, a la existencia); o como idéntico a la verdad misma de la enunciación (lo que acarrearía una reducción inversa); o, por último, como un *tertium quid.* La segunda hipótesis me parece verosímil, pero voy a explorar la tercera, que también reviste plausibilidad (en tanto que la primera me parece, por lo que voy a indicar, la que más dificultades encierra).

La ocasión en que más se explaya Aristóteles sobre el sentido de 'ente' en que esa palabra significa lo verdadero es en el libro VI de la Metafísica 2-4,1026a34ss. Curiosamente, se colocan, lado a lado, en ese pasaje el citado sentido y aquel en el cual 'ente' significa lo mismo que 'ente *per accidens*' (τὸ κατὰ συμβεβηκός). Mi sugerencia es que no se trata de una mera yuxtaposición, sino que el ser-como-lo-verdadero es un ente *per accidens.* La verdad se da, en efecto, según Aristóteles, sólo en el enunciado, porque es éste el que expresa, mediante la cópula, una combinación (o separación —mediante cópula precedida de negación—) de cosas. Es más: insiste Aristóteles en el pasaje que pasamos ahora a comentar (1027b18-9) que en ese mismo sentido de 'ente' y 'no-ente' en que significan, respectivamente, *verdadero* y *falso,* se trata de composición y de división.

Hemos dicho ya (y lo recalca Aristóteles en este pasaje: 1027b30-1) que la combinación en cuestión no es nada real en la ontología aristotélica, ni siquiera una relación. Alternativamente, podríamos pensar que el fundamento o correlato extramental de la combinación es el ente singular mismo; p.ej., el correlato expresado por 'Esopo es hombre' sería el propio Esopo, o acaso su forma sustancial individuada (su alma); el expresado por 'Esopo es listo' es ese accidente individual que es la listeza de Esopo.

Sin embargo, no parece que sea así. Dejo, de momento, de lado el caso de la predicación esencial (ver al final de este capítulo), para centrarme en la accidental. Lo que se opone a considerar la listeza de Esopo, accidente individual, como el correlato de 'Esopo es listo' —e.d. como la verdad fundamental expresada por esa oración— es que Aristóteles parece concebir a lo expresado por 'Esopo es listo' como compuesto, en tanto que el aludido accidente es un ente simple.

Ahora bien, los compuestos o σύνθετα son, para Aristóteles, o bien sustancias primeras compuestas de materia y forma (el σύνολον sustancial), o bien meros entes *per accidens,* como Esopo-listo; eso es lo que sugiere Aristóteles en el pasaje que comentamos de Met VI 2-4. Corisco-músico (cf. El.Soph. 22,179a1), Calias-blanco (1030b20), Clinias-ignorante, etc., son pseudoentes; pues un ente *per accidens* no es un ente, no es un algo real; no hay cosas así en la ontología aristotélica. Pues ni son sustancias ni accidentes; y fuera de las unas y de los otros, no reconoce ente alguno la ontología peripatética. Llamar, pues, a Clinias-ignorante un ente *per accidens* es un mero modo de hablar, para decir que se da (inexistencialmente) la verdad,

Copyrighted material

contingente, de que Clinias es ignorante, verdad que se funda en el tener Clinias el accidente de ignorancia (en un momento dado). Y, cuando Aristóteles habla (p.ej., en Phys. I,8, o en Gen. et Cor. I,4) de un hombre músico como un compuesto de hombre y de músico, el cual compuesto accedería a la existencia —se engendraría— al hacerse músico el hombre, y cesaría de existir al cesar de ser músico el hombre, o cuando habla de una identidad accidental entre Clinias ignorante y Clinias a secas, hay, probablemente, que entender, caritativamente, tales aserciones en sentidos impropios, reduciendo siempre el hablar de semejantes compuestos a un enunciar determinadas verdades accidentales acerca de sustancias reales. Porque, de suponer que tales compuestos son sustancias, tendríamos los siguientes resultados:

1.º Multiplicar las sustancias, en un sentido que no parece compatible con la metodología aristotélica. Porque habría al menos dos sustancias en el lugar ocupado por Asurbanipal mientras es rey: Asurbanipal y Asurbanipal-rey. (Habría muchas más: Asurbanipal-sonriente —cuando sonría—, Asurbanipal-cruel, Asurbanipal-sedente —cuando esté sentado—, etc.). Mas el sentido, adusto y parsimonioso, de la ontología aristotélica parece, antes bien, prefigurar el machete de Occam, debiéndole, pues, repugnar esa proliferación de sustancias. (Cf. el argumento que Aristóteles esgrime contra la concepción realista de las entidades geométricas).

2.º Hacer de determinaciones accidentales algo esencial de ciertas sustancias. Lo accidental se reduciría ahora sólo a la cópula que —siempre con un sentido de identidad, aunque en muchos casos identidad contingente— vincularía a expresiones que designan a sustancias. Porque a Asurbanipal-sedente le sería esencial el estar-sentado. Se derrumbaría, pues, todo el castillo de naipes del armazón categorial aristotélico.

3.º Como, para Aristóteles el 'es' es algo puramente del pensamiento y del lenguaje humanos, sin correspondencia extramental, y como —según lo visto en la dificultad anterior— la única diferencia entre una atribución esencial y una atribución accidental estribaría en que el 'es' fuera tomado en el primer caso como 'es esencial o necesariamente idéntico a', resultaría que el distingo entre lo esencial y lo accidental sería meramente de razón y no real.

Así pues, vale más rechazar la interpretación consistente en postular, junto a la sustancia como tal, otro ente que sea la sustancia-afectada-por-un-accidente, afirmando una identidad accidental entre la primera y la segunda, pese al apoyo que encuentra en pasajes del Estagirita —cuya mente no debe haber estado exenta de confusión y hasta vacilación al respecto—. Por ello, en Aristóteles hay dos tipos de ser-así: el esencial y el accidental; sólo el primero es idéntico al existir. Pero el segundo supone (y, por consiguiente, entraña) también el existir, ya que supone (y entraña, pues) a la esencia o sustancia.

Por otro lado está el problemático ser-así del accidente, el cual ser-así no puede ser ni esencial (pues esencia = sustancia, y los accidentes ni son ni, menos, tienen sustancia o esencia), ni tampoco accidental (Aristóteles no admite que haya accidentes de accidentes, pues ello conllevaría una progre-

Copyrighted material

sión al infinito en el desnivelamiento categorial, progresión que le da vértigo —al revés de lo que le sucederá a Rusell—); Aristóteles parece haber presentido las dificultades que encierra el desnivelamiento categorial (y que no hacen más que agravarse al multiplicar el número de categorías que uno propugna), a menos que el existir del accidente sea el propio accidente; pero —como veremos más abajo— esto último parece excluirlo Aristóteles, porque la existencia de un ente debe ser un algo que pueda predicarse de dicho ente —por eso, sólo la forma individuada, no el compuesto sustancial como tal, se identifica con su esencia y con su existencia—; mas el accidente no puede predicarse de sí mismo, sino tan sólo de la sustancia. De hecho, pues, el accidente debe, propiamente, carecer tanto de ser-así esencial como de ser-así accidental. Y, por lo tanto, de ser-así. ¿Tendrá, entonces, un mero existir, desnudo de ser-así? No parece tampoco ser ésta una solución aristotélica, pues, para el Estagirita, no cabe hablar de un puro existir diverso de un ser-así determinado. El problema parece insoluble, siendo tan sólo uno de los innumerables y a cual más urticantes abrojos de que está erizada toda la metafísica categorial peripatética.

Acápite 3.º NO-SER Y POTENCIALIDAD

Vimos, en el capítulo anterior, el enfoque platónico del problema de los inexistentes. Aristóteles ubica esa problemática en un nuevo terreno. Por un lado, continuaría sosteniendo que nada puede tener propiedades si no es (si no existe). De lo que no es, nadie puede saber qué sea; ni siquiera cabe indagar la naturaleza de algo cuando aún no se sabe si existe tal algo (An.Post. II,1,89b); lo inexistente puede recibir denominación, pero no tiene ninguna naturaleza (An.Post. II, 7); lo único que se puede saber, pues, al respecto es qué significa la palabra en cuestión (aquélla que presuntamente lo miente). No se puede saber qué sea un tragélafo (un capriciervo).

El no-ente es, para Aristóteles, un mero pseudoente, un ente de razón. Contrariamente a la opinión de Aubenque —uno de los estudiosos contemporáneos de Aristóteles— (cf. (A:01), p.183), las categorías del ser no son *las mismas* —aunque sí sean las contrapartes— de las del no-ser, porque las del ser son reales, mientras que las del no-ser son irreales o meramente mentales. En De Gen. et Cor. (318a 16-7) dice Aristóteles: 'lo que no existe ni es cosa alguna, ni posee cualidad alguna, ni ocupa lugar'.

Cabe, empero, reconocer que el problema del no-ente en Aristóteles es algo más complicado. Aristóteles distingue el no-ente a secas del no-ente-así (o, más exactamente: aquello que fuera negación del ente de aquello que fuera negación de un determinado ente-así). Las categorías no se aplican al no-ente a secas, porque el no-ente a secas es negación de todas y cada una de las categorías. Tal es el caso del tragélafo o capriciervo, que no es nada

Copyrighted material

de nada. No-ente a secas no lo hay, para Aristóteles, en ningún sentido. Verdad es —como veremos— que hay verdades que, en cierto sentido impropio, pueden ser consideradas como "sobre" el no-ente a secas (p.ej. sobre el capriciervo). Pero no hay (no se dan) en ningún sentido, en ningún aspecto ni grado, "algos" sobre los que versen o a los que se refieran esas verdades, pese a que, impropiamente, sí puede decirse que las mismas versan acerca de no-entes a secas.

En cambio, el no-ente-así sí se da en algún sentido, porque lo que es no-ente-así es, a la vez, ente-así *en potencia.* Tal parece ser la opinión de Aristóteles (cf. 1069b y 1089a).

Así, Aristóteles parece dar solución a uno de los más espinosos problemas filosóficos: el de las carencias o ausencias o faltas. No basta, en efecto, para refutar la opinión de quienes estimaban contradictorio cualquier cambio el decir que en el cambio hay el ente que va a advenir, la ausencia o falta de ese ente y el sustrato —ése es, precisamente, el análisis aristotélico—. Porque automáticamente se suscita la pregunta: y ¿qué es esa falta, ese no ser de algo en algo? Aristóteles es, en este punto, más perspicaz que muchos aristotélicos medievales, que entenderán aun ese no-ser (el no-ser determinado, e.e. la carencia o ausencia de algo) como mero ente de razón. Aristóteles parece comprender que un mero ente de razón no daría explicación de nada que realmente suceda en la realidad. Y, por ello, va a reconocer una cierta entidad positiva a la carencia (στέρησις) que, justamente, él define (1011b20) como ἀπόφασις ἀπό τινος ὡρισμένου γένους (negación de algo de un género determinado). Pero las negaciones de algo de un determinado género son (cf. 1069b & 1089a) negación de tal o cual esencia o sustancia, de tal o cual cualidad, de tal o cual cantidad, de tal o cual ubicación y así sucesivamente; p.ej. el no-ser-animal, no-ser-veloz, etc. Mas no hay, según Aristóteles, ningún no-ser de un determinado género que sea un liso y llano no ser-lo; se trata siempre tan sólo de un no serlo en acto, *siéndolo en potencia.* Sólo así se concede, a trancas o barrancas, una entidad positiva a las carencias en la metafísica aristotélica: la carencia de algo es algo porque es ser-ese-algo-*en-potencia*.

Con todo, esa salvación de la positividad extramental de las carencias —del no-ser determinado— y, por lo tanto, de su papel explicativo en el cambio conlleva un grave inconveniente. Cada cosa que no sea otra será esa otra en potencia. Dejemos, por el momento, de lado lo escabroso y hasta incomprensible de la noción aristotélica de potencia (sobre lo cual volveremos más abajo) como un modo radicalmente sui géneris e irreducible, pero indescifrable e indilucidable, de ser algo (que, contrariamente a una deformación vulgar, no se limita a un mero poder (llegar a) ser, sino que estriba en un estar siendo ya de un modo inesclareciblemente particular). Aun al margen de todas esas dificultades, asoma otra más pertinente: como la Giralda no es Aristóteles, tiene carencia de ser-Aristóteles; luego es-Aristóteles-en-potencia. Mas, según Aristóteles, sólo tiene potencia de ser otra sustancia la materia prima (que es todo en potencia y nada en acto —por lo cual ni siquiera existe en acto nunca, ya que, al ser actualizada por una forma, debería dejar

Copyrighted material

de ser materia prima, puesto que deja de ser pura potencia); una sustancia prima completa no tiene —según el Estagirita— ninguna potencia de llegar a ser otra sustancia, salvo en sentido impropio. (La estatua broncínea de Hermes no tiene potencia de llegar, *ella,* a ser estatua broncínea de Deméter, sino que la materia prima que "hay" (salvadas las dificultades apuntadas) en la primera está en potencia de recibir la forma de la segunda y, en *ese* sentido, convertirse en la segunda.) Por lo demás, la hipótesis de que una sustancia primera determinada esté en potencia de llegar a ser otra sustancia primera determinada —máxime en un ejemplo como el indicado líneas más arriba— está rodeada de muchas otras dificultades suplementarias y el propio Aristóteles la habría rechazado como algo absurdo.

(Aristóteles podría, eso sí, alegar en contra de nuestra objeción que una sustancia individual no puede ser, ni en acto ni en potencia, ni ella misma ni, menos aún, otra; porque en la predicación el predicado ha de ser, siempre, o un accidente o una sustancia segunda. Con todo, Aristóteles reconoce un uso de la cópula 'es' en que ésta expresa identidad, como en 'Esquilo no es Sófocles'; cierto que el Estagirita no aceptaría el concebir a la identidad o a la diferencia como relaciones, pero, sean lo que sean, algo deben ser, y un algo legítimamente expresado por las ocurrencias respectivas de la cópula 'es'. Sea de ello lo que fuere, lo indudable es que la Giralda no es Aristóteles, y, si hemos de reducir el no-ser-en-acto esto o aquello (por lo menos cuando el sujeto de ese no-ser-esto-o-aquello en acto es un ente actual o potencial) a serlo en potencia, entonces se da un ser-Aristóteles-en-potencia de la Giralda, lo cual es, desde luego, inverosímil de lo más. Y, por otro lado, el propio Aristóteles sugiere que no todo lo que carece de ser en acto tiene ser en potencia; cf. 1047b1: τῶν γαρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. Ello suscita la cuestión de en qué consista, positiva y extramentalmente, el no-ser de las demás cosas que no son.)

Y es que, como vamos a ver enseguida —y como se desprende de lo dicho sobre los no-entes a secas— no cabe reducir a potencialidad ni los inexistentes que carecen de causa actual, ni su ser inexistente. Aristóteles propondrá, para ese no-ser radical, un tratamiento consistente en la postulación de las verdades puras sin contenido real.

Mas, en la medida en que rechacemos la reducción de cada no-ser determinado al correspondiente ser (determinado) en potencia, habremos vuelto a sumir el no-ser determinado en el liso y llano no-ser, en puro no-ser, que no es, para Aristóteles, nada de nada extramentalmente. Y, en ese caso, el no-ser determinado será tan pseudo-ente como el no-ser a secas. (Por otro lado, si —cerrando los ojos ante las dificultades encontradas— persistimos en interpretar el no-ser determinado como algo positivamente entitativo —a saber: como el correspondiente ser-en-potencia—, entonces también habrá que decir que las categorías del no-ser —determinado, claro— son diferentes de las del ser, aunque ciertamente son sus contrapartes; porque las del ser, por antonomasia, son las del ser *en acto.*)

Tras esta digresión sobre el no-ser determinado, volvamos al no-ser a secas.

Copyrighted material

Lo que no es, en absoluto, nada de nada no puede ni siquiera ser posible o poder llegar a ser. Lo que llegará a ser ya es-en-potencia. Si se le preguntara a Aristóteles si ese ente en potencia es o no ente, a secas, respondería, por un lado, que el principio de tercio excluso sólo se aplica a oraciones en las que ya se han explicitado determinaciones suficientemente circunstanciadas. Porque lo curioso es que —como lo indicamos líneas más arriba—, para el Estagirita, campeón por antonomasia de la validez absoluta —e.d. de la verdad *total* en todos los aspectos— de los principios de no-contradicción y de tercio excluso, esos principios, sin embargo, sólo son correctamente aplicables cuando se toma como instancias de los mismos a oraciones que contengan las suficientes puntualizaciones circunstanciales. ¿Cuáles y cuántas son? Aristóteles no nos lo dice, ni da pauta ninguna. De hecho, por más puntualizaciones circunstanciales que se hayan explicitado en una oración, siempre puede (¿y debe?) subsistir la sospecha de que aún no se trate de una enunciación propiamente dicha, o sea: de algo que posea un valor veritativo; y que, por ende, no pueda aplicársele ninguno de los dos principios aludidos. Mas con semejante posición aristotélica se corre el riesgo de una regresión al infinito. Observemos que tal engorro —con sus efectos paralizantes— viene de querer que los principios ontológicos, como los de no contradicción y tercio excluso, sean *totalmente* verdaderos; o sea, viene del rechazo de la gradualidad de la verdad, del rechazo de lo difuso, e.d. del rechazo de la contradicción. En cambio, si aceptamos que hay grados de verdad y que, por lo tanto, un principio ontológico puede ser verdadero sin tener forzosamente que ser 100 % verdadero, sino pudiendo ser *también* falso (falso en alguna medida sólo, para ser, a la vez, verdadero), entonces el principio mismo de no-contradicción podrá ser considerado, simultáneamente, como verdadero y, en alguna medida, como falso —como falso en aquella medida en la que haya contradicciones verdaderas—. No será, pues, menester, para salvaguardar la verdad del principio de no-contradicción, el desembarazarse de las contradicciones verdaderas —sí lo era cuando lo que se buscaba era la verdad *total* e irrestricta de dicho principio—. Ni será, pues, necesario rehusar todo valor de verdad a los enunciados que figuraban en esas contradicciones al menos aparentemente verdaderas, con lo que estaba uno obligado —como lo está Aristóteles— a dejar de poderles aplicar los principios (onto)lógicos.

La segunda respuesta que Aristóteles brindaría a la pregunta de si el ente-en-potencia es, o no, ente, a secas, sería que lo que es, en potencia, ente-así, es, a secas —o sea: en acto—, este-asá (si bien esa respuesta choca con dificultades en el caso de que el ente-así en potencia de que se trate sea, a su vez, un ente que exista sólo potencialmente; sobre tales casos volveremos en seguida). Cuando Amadeo de Saboya está siendo, en potencia, rey, está entonces siendo, en acto, vasallo (de otro rey, su padre). Pero tal respuesta no da satisfacción, puesto que lo que está en candelero es el estatuto óntico de su ser-rey. Aristóteles piensa que el ser-rey (o el ser cualquier otra cosa) se divide en serlo a secas (en acto, pues) y serlo en potencia; mas de lo que posee en potencia una determinación o propiedad no cabe negar de ma-

Copyrighted material

nera simplemente absoluta que posea dicha determinación (aunque sí cabría negar que, con todo rigor, sea afirmable su poseer la determinación en cuestión); tampoco cabría, por supuesto, afirmarlo; ni cabría afirmar la disyunción de la afirmación y la negación. Lisa y llanamente, se trata de un caso —entre muchísimos— al que no es aplicable, sin más, el principio de tercio excluso.

Acápite 4.º LA ESFERA DE VERDADES DESEXISTENCIALIZADAS REFERIDAS A INEXISTENTES

Así pues, hemos visto la primera fibra del pensamiento aristotélico respecto de lo inexistente. Pero, al lado de ella, hay otra fibra. Aristóteles no quiere aceptar que la verdad de cada afirmación en que figure un sintagma nominal acarree la verdad de un enunciado formado por ese sintagma nominal seguido del verbo 'existe'. Y, sin embargo, si lo irreal carece de propiedades, entonces, como, al hacer una afirmación sobre algo, se le está atribuyendo alguna propiedad a ese algo, resulta que ese algo —supuesta la verdad de la afirmación— debe tener propiedades y, por consiguiente, debe existir. Pero supongamos la afirmación verdadera 'El capriciervo es inexistente'. (Es el ejemplo de Aristóteles, y se trata de una descripción definida, pero se podría adaptar sustituyéndola por un nombre propio.) Resultaría, del razonamiento precedente, que el capriciervo es (existe) y que, por lo tanto, a la vez existe y no existe. Aristóteles, naturalmente, no está dispuesto a aceptar tal conclusión, como cerril e implacable enemigo que es de cualquier contradicción.

Su solución es que, si bien el capriciervo no tiene propiedades, parece como que se puede usar la palabra 'capriciervo', hablándose entonces de la significación de la misma (cf. Anal. Post. II 7,92b6). Con ese salto abre Aristóteles la esclusa al fragoroso torbellino de una esfera de mera significación desentativizada, e.d. a un ámbito de mero ser-así sin ser a secas, ámbito en el cual son verdaderas las afirmaciones de "esto-es-así", pero "tomadas como" (o sea "en cuanto") referidas a meras significaciones y no a cosas.

En otros lugares (p.ej. El Soph. 5,166b37ss), distingue Aristóteles entre el ser en sentido propio (ἁπλῶς, κυρίως) y el ser προς τι (o también πῇ, ἐν μέρει), rechazando la indiferencia que, de "en cierto modo (πῇ) p" extrae la conclusión "p". Y dice que el no-ente es en cierto modo, puesto que, p.ej., es objeto de opinión. Pero que no es. (Y el 'no', en Aristóteles —a diferencia de Platón— equivale a 'no *en absoluto*'; e.e. a 'de ningún modo' o a 'es del todo falso que'). De nuevo esto significaría que "se daría" (inexistencialmente) una esfera de mero ser-así, tal que, de los no-entes que la forman, lo más que cabría decir es que gozan-en-cierto-modo-de-ser. Mas, rechazando Aristóte-

Copyrighted material

les de plano la regla de cercenamiento, prohíbe concluir que esos no-entes son, a secas.

Por ello, del capriciervo cabrá decir que tiene rasgos de cabra y otros de ciervo; pero no se hablará, al hacerse tal afirmación, del capriciervo, que, por no ser nada en absoluto, carecerá de propiedades; se hablará de significaciones puras. Sería, sin lugar a dudas, equivocado el interpretar ontologizada o entativizadamente esas significaciones puras. Para el Estagirita esas significaciones son significaciones sin ser a secas. (Claro, a los adeptos de la regla de generalización existencial nos es dificilísimo reprimir nuestra tendencia a ver en lo-que-es-así-o-asá un algo, un ente, algo que es, que tiene entidad u objetiva positividad, que tiene, pues, un estar-ahí, en el mundo. Debemos, para —metiéndonos un poco en la piel de nuestros adversarios esencialistas— lograr entenderlos, forzarnos a no razonar del modo que nos resulta más espontáneo y casi invencible).

Hemos visto que, para Aristóteles, los inexistentes carecen de propiedades. Pero eso no excluye que "se den" (en el mero, y desexistencializado, sentido de que son verdaderas) verdades respecto de ellos. Tales verdades son de dos órdenes. De un lado, explicitaciones de los sentidos de las palabras con que se los nombra; en tales enunciados, la cópula 'es' tiene un sentido impropio (en sentido propio no es verdad que el capriciervo *sea* un animal con unos rasgos de cabra y otros de ciervo; pero eso es verdad en un sentido impropio de la palabra 'es' o 'sea', en el cual sólo se conectan significaciones, sin que tenga entonces que darse, para fundar la verdad, meramente nominal, de lo enunciado, una combinación de cosas —un darse que, de todos modos, es inexistencial incluso cuando sí es requerido por la índole real, y no nominal, de la cópula 'es', o sea: de la enunciación efectuada mediante el empleo de la misma—). De otro lado, hay enunciados verdaderos sobre inexistentes; (tales verdades constituyen esa esfera del ser *secundum quid* (προς τι) a que hacíamos alusión líneas más arriba; esfera de verdad, no de ser; pues ser (esto o lo otro) "de algún modo" no conlleva en absoluto el serlo a secas). Tales enunciados verdaderos son, p.ej., los que contienen términos que, hoy día, se llamarían "intencionales" (cf. Met 10 Θ, 1047a33-34). Alguien puede desear montar a Pegaso, o a Rocinante, o pensar en ellos. Pero Aristóteles no se toma la molestia ni de hacer un recuento de esas atribuciones (κατηγορίαι, palabra que en este contexto no emplea Aristóteles en sentido técnico) que pueden hacerse para con inexistentes, ni siquiera de indicar las características que deben tener en común. Tampoco detecta Aristóteles ningún indicio por el que se pueda saber si, en un enunciado, la cópula 'es' se usa propiamente —con sentido real— o impropiamente —con sentido meramente nominal—. (Algunos filósofos analíticos contemporáneos no tendrían dificultad en acudir a algún procedimiento útil para tal fin —una artificialización del lenguaje natural, en definitiva—, como distinguir un 'es[1]' de un 'es[2]', o un 'Es' de un 'es', o un 'es' de un 'es*', etc. Tales procedimientos tienen, empero, el inconveniente de que no dan pauta alguna para saber cuándo el 'es' del lenguaje natural ha de ser traducido de un modo, y cuándo ha de serlo del otro modo.) Lo que sí dice, en cambio,

Copyrighted material

Aristóteles es que de un inexistente es verdad cualquier negación —siempre que, en ella, se tome el verbo como expresando una predicación en sentido propio, o sea con contenido real, y no meramente significacional—. A ese respecto dice en Cat.10, sub fine (13b) que si Sócrates no existe, es verdad que Sócrates no está enfermo; y sugiere, por el contexto, que también es verdad —en ese supuesto— que Sócrates no está sano. Luego, en sentido propio, es verdad que Euclión no es, en absoluto, un avaro, ni siquiera un hombre.

Hemos dicho que Aristóteles parece privilegiar a los verbos "intencionales" para desempeñar el papel de verbos susceptibles de figurar en enunciados verdaderos sobre los inexistentes. En un discutido pasaje del final del cap.11 del De Int., dice Aristóteles que de 'Homero es poeta' no cabe inferir 'Homero existe'. Ahora bien, Dancy interpreta eso ((D:00), p.154), diciendo que debemos, caritativamente, suponer que Aristóteles está diciendo que no cabe inferir 'Homero existe' de 'Homero es poeta' por mera cancelación del predicado 'poeta', aunque la inferencia sería válida por otras razones. No me parece correcta esa interpretación. En efecto: al decir de Homero que es poeta el 'es' se le atribuye accidentalmente (κατὰ συμβεβηκὸς), no en cuanto tal (καθ' αὑτό) (21a26-8); y poquitas líneas más abajo (21a32-3) aclara Aristóteles lo que precede diciendo: τὸ δὲ μὴ ὄν, ὅτι δοξαστόν, οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὄν τι δὸξα γὰρ αυτοῦ οὐκ ἔστιν ὅτι ἔστιν, ἀλλ'ὅτι οὐκ ἔστιν: de lo inexistente no cabe decir con verdad, porque sea objeto de opinión, que es un ente; pues la opinión que respecto de ello se tiene no es que exista, sino que no existe. Eso parece querer decir que 'es poeta', al aplicársele a Homero, se funda en el hecho de que se opina que Homero es poeta. Podríamos interpretar eso de dos modos: o bien diciendo que, con respecto a un inexistente, la cópula 'es' debe parafrasearse como 'es concebido como'; o bien diciendo que el 'es', respecto de un inexistente, remite a una verdad significacional sin contenido real (la segunda interpretación ampliaría considerablemente la esfera de verdades significacionales respecto de inexistentes, dándole una amplitud insólita). De aceptarse la primera hipótesis, tendríamos que cada enunciado no visiblemente intencional encerraría una dualidad de sentidos: el uno idóneamente vehiculado por la expresión superficial; el otro, que requeriría —para ser idóneamente vehiculado— una paráfrasis de tal expresión superficial. Pero no habría indicio alguno que nos permitiera saber cuándo se precisa tal paráfrasis. La segunda hipótesis, por su parte, encierra tres dificultades. La primera dificultad es ésta: ¿qué decir, no ya de 'Homero es existente' (verdad real, según se piensa hoy día), sino de 'Medea es existente', que debiera ser una verdad significacional puesto que Medea es concebida, por lo menos en la creencia popular de la Grecia antigua, como existente? Si una verdad meramente significacional puede consistir en una atribución de existencia, ¿no se derrumba la frontera entre el reino del ser y el de la significación? La segunda dificultad es la siguiente: ¿es significacional respecto de Eneas su ser hijo de Venus? La tercera y última dificultad es que, con respecto a algunos objetos, hay o bien una opinión autocontradictoria, o bien —más comúnmente— varias opiniones contradictorias

Copyrighted material

entre sí; de aplicarse el tratamiento que sugiere la segunda hipótesis, aparecerían contradicciones; pero ¿estaría dispuesto Aristóteles a aceptar contradicciones verdaderas siquiera en la esfera de la verdad significacional?

Cerremos esta discusión precisando que la primera hipótesis anexiona las verdades sobre los entes de ficción —como la expresada por el enunciado 'Orfeo es hijo de Calíope'— a una esfera de verdad extrarreal, extraentitativa, que no es, sin embargo, la misma que la verdad significacional, sino que es la esfera del ser προς τι, del ser-con-respecto-a-algo; en tanto que la segunda hipótesis anexiona resueltamente esas verdades a la esfera de la verdad significacional.

Acápite 5.º NEXO ENTRE AMBOS ENFOQUES

Hemos visto que Aristóteles brinda dos análisis de los enunciados verdaderos sobre inexistentes: por un lado, confina sus contenidos a una esfera de pura verdad significacional extrarreal. Por otro lado, trata de reducir el no-ser a la potencialidad. ¿Cómo se vinculan o se relacionan ambos análisis? ¿Son independientes, siendo cada uno de ellos aplicable a determinado ámbito? Los inexistentes son, para Aristóteles, absolutamente inexistentes, pues, en el enfoque peripatético, tanto la negación 'no' como cualquier prefijo negativo connotan una negación total y absoluta —no hay, para Aristóteles, grados en la negación—; el no-ser es, pues, no-ser-en-absoluto. Del no-ser (determinado) nos dice Aristóteles que se reduce al ser-en-potencia. Ahora bien, por un lado, Aristóteles no formula el alcance ni los límites de tal reducción; y, por otro lado —como vamos a ver—, esa reducción no carece de dificultades. Cabe reducir un accidente (individual) inexistente de una sustancia singular existente en acto a ese accidente en potencia —o sea: al respectivo accidente-en-potencia; así la inexistente legitimidad de Enrique II sería lo mismo que la legitimidad potencial del fundador de la casa de Trastámara. Sin embargo, no siempre es posible reducir las sustancias inexistentes a su existir en potencia. Porque una sustancia existente puede tener-en-potencia un accidente; ciertamente no es que el accidente sea, en ese caso, actual siendo potencial tan sólo su inherencia en la sustancia (por lo demás, el estatuto óntico de tal inherencia, que de ningún modo puede ser una relación —en el marco del categorialismo aristotélico— es sumamente dudoso, como lo pondrán de relieve los esfuerzos de los peripatéticos medievales por dilucidar tan sombrío y confuso asunto); todo el accidente es potencial, lo mismo que su inherencia en la sustancia de que se trate; mas esta última es actual, y, de ese modo, queda salvaguardado el principio aristotélico de que lo potencial es posterior a lo actual y radica en ello. También podría alegarse que una sustancia individual aún no existente tuviera su ser-en-potencia en sus causas, incluso en el caso de que, de hecho, nunca llegara a existir en acto. (Como el futuro

Copyrighted material

está, a juicio de Aristóteles, aléticamente indeterminado —volveremos en seguida sobre ese asunto—, de la sustancia no existente en un momento pero tal que hay, en ese momento, causas que puedan producirla no es —en ese momento— verdad que existirá ni tampoco que no existirá). Así, p.ej., quizá no sea —aristotélicamente— extravagante decir que, en 1497, existía-en-potencia una sustancia individual humana a ser procreada por el príncipe Juan de Trastámara y por Margarita de Austria. No obstante, como la relación de causación es extrínseca a la esencia o sustancia, no se ve bien cómo es que esa sustancia potencial guarda, a secas —y, por tanto, en acto—, con la citada pareja principesca, la relación de ser causada o engendrada por. Más aún, cabría preguntarse si una sustancia potencial, como ésa, tendría —en potencia, por supuesto— accidentes o no; de hecho, Aristóteles no diría, probablemente, que tal sustancia era masculina ni femenina, sino que era potencialmente lo uno y también potencialmente lo otro, que potencialmente era rey, o reina, y potencialmente era vasallo, y así sucesivamente. Tal concepción de las sustancias posibles sí que está sujeta a los conocidos reparos esgrimidos por Quine, en (Q:05), contra los entes meramente posibles: ¿cuántos hijos posibles tuvo el citado príncipe? ¿Cabría decir que uno solo, el cual, por tener en potencia cualquier accidente, equivale a un montón de hijos posibles, diferentes entre sí? La respuesta de Aristóteles sería, seguramente, que esas preguntas no tienen respuesta determinada posible, pues, siendo potencial la sustancia en cuestión, no puede adjudicársele, simpliciter, accidente alguno; sólo podría atribuírsele un accidente en potencia, y también en potencia cualquier otro accidente opuesto a él; lo meramente potencial no podría, por no tener cantidad en acto, ser numerado, salvo con numeración-posible tal vez. Pero, si esa respuesta es internamente defendible —dentro del marco de la ontología aristotélica— muestra hasta qué extremos se ve llevado en tal ontología el embotamiento, de hecho, del principio de tercio excluso, reducido a un papel meramente decorativo. Aristóteles identifica incluso lo potencial con lo indeterminado, o sea: con aquello a lo que no se aplica el principio de tercio excluso (cf. Met. IV, 4, 1007b28-9); en numerosos lugares recalca Aristóteles que la potencia se extiende siempre a determinaciones contrarias entre sí, y, por consiguiente, tanto a un *sí* como a su respectivo *no;* de ahí que la potencia desborde al acto, no ya a lo actualizado en el presente, sino también a lo que se actualizaría en el futuro —si bien esto está indeterminado en el presente—. (Con todo, Aristóteles va demasiado lejos al identificar potencialidad e indeterminación; la potencialidad debe ser, en el marco de su filosofía, un modo radicalmente original, inanalizable, inesclarecible, irreducible, de ser-algo; ser-algo-en-potencia conlleva indeterminación, en efecto, porque —siempre en el marco del aristotelismo— sólo cabe tenerlo si se tiene, a la vez, un ser-en-potencia otro algo que sea contrario al primer algo; pero hay —para Aristóteles— otra fuente de indeterminación (e.d. de inaplicabilidad del principio de tercio excluso), a saber: la omisión de suficientes "en-cuantos" o precisiones circunstanciales. Lo que sí es verdad es que sólo en potencia puede una cosa —según Aristóteles— poseer en el mismo momento, y bajo las mismas circunstancias y

Copyrighted material

"en-cuantos", dos propiedades mutuamente opuestas. En todo caso, el ser holgazán en potencia de un hombre potencial es un ente-en-potencia, accidental, que no se reduce a, ni radica en, ningún ente accidental en acto, sino que tan sólo tiene raíces remotas en algo actual, pero de otra categoría —en sustancias—.)

En cambio, lo que no parece viable, en el marco aristotélico, es concebir a Pantagruel como una sustancia existente en potencia que se daría, potencialmente, en su causa engendrante Gargantúa, pues ésta, a su vez, debería darse, potencialmente, en otra. Hay que rechazar tal hipótesis por dos razones. La primera es que Aristóteles rechaza cualquier cadena de potencialidades (e.e. cualquier potencialidad de otro orden que el primero) —y, por ello, seguramente, no cabría hablar del nieto-en-potencia de Carlos II, pese a que, no obstante, sí deberíase poder hablar del tener-en-potencia el potencial hijo de Carlos II la relación de paternidad—. La segunda es que no habría, en casos así, ni siquiera un primer eslabón en acto en el que radicara la potencialidad.

Como se ve, el tratamiento del no-ser como potencialidad radicada en entes existentes en acto tropieza con las mayores dificultades, si es que se quiere que ese tratamiento nos brinde una comprensión, o una dilucidación, de las verdades —o de los enunciados comúnmente considerados como verdades— acerca de inexistentes, como, p.ej., 'Pantagruel es un gigante'. Por lo cual hemos de concluir que la reducción del no-ser a la potencialidad no la extiende Aristóteles a esos inexistentes puros, que no son entes potenciales.

Con respecto a los hoy llamados entes de ficción, al igual que con respecto a su ejemplo el capriciervo, no le queda, pues, a Aristóteles sino una reducción de las verdades correspondientes a meras explicitaciones significacionales, que expresan verdades objetivas de la ya aludida esfera de verdad extrarreal. El enunciado verdadero 'Ulises cae en poder de Polifemo' es una explicitación significacional —en el marco de la interpretación que estamos proponiendo del enfoque aristotélico— en el sentido de que es una verdad sin contenido real, una verdad desexistencializada; lo que sugiere Aristóteles es que tal verdad tiene sólo un contenido significacional, o sea: que es, ella misma, un puro significado oracional verdadero, sin referencia real ni entitativa de ningún género.

Por consiguiente, Aristóteles reduce el no-ser al ser-potencial sólo con respecto a accidentes inexistentes de sustancias en acto, y también a inexistentes sustancias primeras que (¿por definición, tal vez?) sean causables por sustancias primeras existentes en acto; más problemático es el tratamiento que pueda dar de accidentes, forzosamente potenciales, de esas sustancias potenciales. Pero, con respecto a los hoy llamados entes de ficción, no puede Aristóteles brindar para ellos ningún tratamiento que explote el recurso a la potencialidad, sino que las verdades acerca de ellos las confinaría a la esfera de pura verdad significacional extrarreal.

Por último, en lo tocante a la esfera de la verdad, cabe distinguir dos tipos de casos: 1.º las verdades con respecto a entes existentes en potencia o

Copyrighted material

en acto: esas verdades, aunque de suyo no son nada existente ni propiedades de cosa alguna existente, ni en acto ni en potencia, tienen un fundamento en lo existente; 2.º las verdades con respecto a entes de ficción: éstas no tienen —salvo, tal vez, en el caso de verdades con contenido intencional— fundamento alguno en la realidad, ni siquiera en algo existente en potencia.

Acápite 6.º IDENTIDAD ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA EN ARISTOTELES

Dedicaré el resto de este capítulo al problema de la identidad, o la diferencia, entre el ser-así, o esencia, y el existir de las cosas existentes, principalmente de las sustancias.

Aristóteles identifica, en cierto sentido, a cada sustancia individual con su propia esencia. Ello se debe a que, de estipularse una diferencia entre ellas, sería menester estipular que la esencia de la sustancia es un algo extramentalmente en acto, diverso de la sustancia misma. Y eso sería el realismo de los universales, que Aristóteles rechaza.

Con todo, la posición de Aristóteles al respecto no es ni nominalista ni conceptualista estricta, sino una modalidad peculiar de semirrealismo. El universal existe extramentalmente, para Aristóteles, pero tan sólo en potencia; es actualizado en la mente. (Por supuesto, al decir eso no cierro los ojos ante las dificultades sin cuento que conlleva ya la mera noción de "potencia", y, aún más visiblemente, su aplicabilidad a este caso.) La forma es, de suyo, universal; pero, extramentalmente, sólo existe en acto informando a una materia, que la constriñe —a ella, de suyo ente potencial y universal— a existir, en acto, como un ente singular o individual. Pero la forma, que es οὐσία ἄνευ ὕλης —sustancia sin materia— y que, por ello, se identifica con la esencia como quididad —con el τὸ τί ἦν εἶναι— se da (ella misma y no algo vicarial) en la mente, tanto en el acto de conocer como en el proyectar; eso explica que, en este último acto, la forma se transmita, por la acción subsiguiente, al efecto (la causa eficiente siempre comunica la forma al efecto, el cual es así formalmente idéntico a la causa —volveré en seguida sobre esa noción de identidad formal—; cf. Met. Z 7, 1032b10ss.). Insisto en que tal punto de vista es, con toda probabilidad, incoherente: ¿cómo lo que es de suyo —para ser eso que es en vez de ser otra cosa— de un modo determinado va a poder estar siendo de otro modo tal que el ser de ese otro modo implica no ser *en absoluto* del primer modo? Aristóteles respondería, sin duda, con "en-cuantos", o sea: aplicando su regla de aditamento, y proscribiendo la de cercenamiento; diría que, si bien la forma es "en cuanto tal" —e.e.: de suyo— universal y potencial, es, en cambio, singular y actual "en cuanto informante de materia prima", del mismo modo que la materia prima, de suyo —o sea, "en cuanto tal", καθ'αὑτὴν— pura potencia, indetermina-

Copyrighted material

ción total, ni *ésta* ni *aquélla* (cf. Met. XII 3, De An. II 1), un mero οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν (1029a24-5): ni *qué,* ni *cuánto,* ni ninguna otra cosa —Aristóteles la llama incluso un "no-ser", porque, en cuanto tal, no es en acto nada determinado—, puede, en cuanto actualizada por una determinada forma sustancial, estar existiendo en acto, estar siendo *ésta* o *aquélla* —o sea, estar teniendo individualización y, por lo tanto, determinación—, estar siendo buitre o collar de perlas, estar siendo de tal tamaño, de tal cualidad, etc. La mayor dificultad estriba, sin embargo, en cómo puede la materia prima dar, a la forma y al compuesto resultante, individuación, cuando ella misma no la posee en absoluto —por ser, de suyo, totalmente indeterminada—, y en cómo puede la forma sustancial dar, a la materia y al compuesto resultante, existencia en acto, cuando ella, de suyo, no la posee en absoluto, puesto que, de suyo, es meramente potencial, por ser universal.

Dentro de la esencia hay, pues, dos coprincipios sustanciales: materia prima y forma sustancial. Pero únicamente el segundo es inteligible; únicamente el segundo pasa a informar a la mente. Sólo que la mente no es informada materialmente, sino, precisamente, *in*materialmente, por las formas sustanciales; por ello, no las individúa, sino que es en la mente donde alcanzan existencia en acto. Mas la forma sustancial que, inmaterialmente, informa al alma y la que, material y extramentalmente, informa a la materia para formar un τόδε τι son la misma forma (no con una mismidad que sea identidad singular, pues no se trata de un ente individual, sino universal "en cuanto tal"). Así pues, cuando mentamos a una sustancia individual, lo único que entendemos de ella es su forma sustancial; su individualidad, por ser material, la captamos por los sentidos, y sólo de un modo impropio y derivado puede el intelecto constatarla, como un "esto", sin tener de ella ninguna representación intelectual clara. De ahí que, al mentar a Lisandro, lo único que, intelectualmente, aprehendemos con propiedad sea su forma sustancial de hombre. Que sólo la forma sustancial sea lo inteligible de la esencia o sustancia individual se explica porque es ella la que da ser, es ella la que, al informar a la materia, la actualiza y la determina a ser esto o lo otro. Por eso, en un sentido estricto, la esencia es la forma, y, por tal motivo, es universal. La esencia de Epaminondas —tomada en sentido estricto— no es el mismo Epaminondas, ese compuesto sustancial hilemórfico humano, sino tan sólo la hominidad, la forma sustancial de hombre.

La cópula 'es' puede, según Aristóteles, o bien servir para atribuir algo a algo (τι κατά τινος), y así sucede en la predicación accidental; o bien expresar una identidad formal, que es lo que ocurre en el caso de que lo expresado por el predicado sea una sustancia segunda, e.d. una forma sustancial. 'Epaminodas es soldado' es un ejemplo de predicación accidental, mientras que 'Epaminondas es hombre' lo es de predicación esencial —de predicación del segundo tipo—.

Los términos que expresan sustancias segundas significan lo mismo que los que expresan sustancias primeras o individuales. Lo significado por 'hombre' es, en un contexto, Epaminondas; en otro contexto, D. Alvaro de Luna; y así sucesivamente. No obstante, esos términos significan también

Copyrighted material

—o "expresan", podríamos decir— a la especie en cuestión. (Y lo mismo ocurre cuando expresan no toda la forma sustancial, sino algo que es "parte" de ella, un género o una diferencia específica, como 'animal' o 'racional', si bien la diferencia entre esas "partes" de la forma sustancial parece concebirla Aristóteles como meramente de razón —aunque también cabe otra interpretación—.) Así, el significado de 'hombre', además de ser, en cada contexto, un hombre particular, es, siempre, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι (1006a32); pero eso no quiere decir que el significado de la palabra 'hombre' se agote en una unidad significacional extrarreal, pues no significar una cosa sería no significar nada en absoluto (1006b7); lo que sucede es que entre la forma sustancial humana (el το τί ἐστι de cada hombre) y un hombre en particular, p.ej. Pisístrato, hay una identidad no singular, sino formal; en *ese* sentido 'hombre' significa *una* cosa: el hombre, el ser-hombre, que es cualquier hombre, uno u otro ser humano según los casos. (En Aristóteles se dan las raíces de la teoría de la relatividad de la identidad, que será desarrollada, no por el superaristotélico Tomás de Aquino, sino por Buenaventura y Duns Escoto; pero esas raíces son lo suficientemente imprecisas como para dar lugar también a la interpretación tomística, que, en vez de hablar de identidad formal, hablaría de una identidad real con distinción de razón, mediante el recurso a un "en-cuanto", que sería una connotación meramente mental o conceptual, si bien *cum fundamento in re.*)

Las consideraciones precedentes nos llevan a entender mejor la concepción aristotélica de la identidad entre la sustancia singular y su esencia. Unicamente entendida en sentido pleno, es ésta última, con identidad numéricamente singular, lo mismo que la sustancia primera de que se trate; entendida, en cambio, en sentido estricto, como quididad, es la forma sustancial, sólo *formalmente* idéntica a la sustancia primera. Por eso dice Aristóteles en Met. Z 9 (1034a7-8) que Calias y Sócrates son ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἑτέρα γαρ), τάυτὸ δὲ τῳ εἴδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος): son diferentes en cuanto a la materia, que es diversa, y lo mismo en cuanto a la forma, que es indivisible. Y en Met. Z 7, 1032a24, acuña, para expresar la identidad formal, el adjetivo ὁμοειδής, 'similiforme'. (Aristóteles va más lejos aún, y, en los capítulos 10.º y 11.º de ese mismo libro 7.º de la Metafísica llama 'sustancia primera' a la forma pero, al parecer —ésa es mi interpretación a partir de aserciones un tanto oscuras, hay que reconocerlo—, "en cuanto individuada", en cuanto está informando a "una" materia (no olvidemos la dificultad entrañada por esa concepción, ya que —recordémoslo—, de suyo, la materia no es "una" ni otra, ésta ni aquélla, sino pura indeterminación potencial); de ahí que —cf. 1037b1— la quididad —o esencia— y cada cosa singular son lo mismo con respecto a algunas cosas, como con respecto a las sustancias primeras; lo que, probablemente, quiere decir que "en cuanto" siendo de tal especie o forma, la substancia singular es lo mismo que la forma o quididad.)

Así, Aristóteles dice (1035b15) que el alma es la sustancia "en cuanto al concepto", y la quididad, y la forma de tal cuerpo, y que es la sustancia, a secas, de un animal. Según mi interpretación, el alma no es sino el individuo

Copyrighted material

animal en cuanto animal (o, mejor, en cuanto animal de tal especie particular). Pues bien, Aristóteles añade (1035b36-7) que τὸ ψυχῇ εἶναι και ψυχὴ ταὐτο [ἐστι]: el ser del alma (o el ser-alma) es lo mismo que el alma. Pero el alma es la forma sustancial animal individuada, o sea: es el individuo considerado bajo el aspecto de la forma y no de la materia. (Por supuesto, esa doctrina aristotélica está irreparablemente enzarzada en los "en-cuantos", por lo cual es irremediablemente reacia al esclarecimiento lógico, puesto que los "en-cuantos" son meras pantallas ideales para impedir o estorbar la aplicación de los principios y de las reglas de inferencia lógicos, y para, de tal modo, difuminar y oscurecer el perfil lógico de las tesis por ellos afectadas.)

Estas consideraciones nos permiten ahora matizar debidamente la afirmación de que Aristóteles identifica a cada sustancia primera con su respectiva esencia. Como hemos visto, al aseverar Aristóteles tal identidad (p.ej., en Met. VII,11,1037a33-b5), precisa que la identidad entre la quididad y la cosa en cuestión se da sólo con respecto a las sustancias primeras; pero añade que por sustancia primera entiende 'la que no implica la inmanencia de una cosa en otra ni en un sujeto que sirva de materia' (según la traducción de V. García Yebra), excluyendo expresamente de tal denominación, en ese contexto, a las cosas materiales o que contienen materia. Pareciera que Aristóteles excluye: con la primera cláusula, a la forma sustancial —que es inherente a un sujeto o sustrato, la materia prima—; y, con la segunda cláusula, al compuesto o sustancia singular total. Pero nuestro precedente análisis del pensamiento de Aristóteles en ese libro de la Metafísica nos lleva a la conclusión de que Aristóteles está llamando 'sustancia primera' a la forma sustancial en cuanto individuada; es ella, y sólo ella, la que se identifica, sin residuo, con su quididad, no sucediendo lo propio en lo tocante a la sustancia singular compuesta como tal.

Visto todo lo anterior, examinemos ahora la relación entre la esencia, la existencia y el ente existente.

Aristóteles identifica el existir de un ente cualquiera con su respectiva esencia o quididad. Así (en De An. II,4) Aristóteles identifica el existir de un ser viviente con su vivir. Y también cabe suponer que Aristóteles identifica el vivir de una lagartija con su ser-lagartija, y el de un hombre con su ser-hombre. En general, el existir de una sustancia es lo mismo que su esencia. Esto Aristóteles lo dice menos explícitamente que lo da implícitamente por sobreentendido. (En ese sentido tiene razón Dancy al decir que, para Aristóteles, el 'es' seguido de interrupción o fin de enunciado es elíptico, debiendo añadirse un predicado que exprese la esencia del ente de que se trate.)

Como las sustancias primeras en cuanto entes de tal especie (e.e., las formas sustanciales respectivas en cuanto individuadas) son idénticas, sin residuo, a sus respectivas esencias, son también idénticas, sin residuo, a sus respectivas existencias.

En cambio, el compuesto sustancial como tal, ente hilemórfico, no se identifica más que formalmente a su esencia o quididad; y, por lo mismo, sólo formalmente se identifica a su existencia. La existencia de Andrómaca

Copyrighted material

no es Andrómaca; ni es su ser-Andrómaca (para Aristóteles una sustancia primera como tal no puede ser predicada de sí misma); es su ser animal racional.

En An. Post. II 7 (92b,10) distingue Aristóteles el hecho de que el hombre existe de lo que es la naturaleza humana: τοδὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ το εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο. Esto pone de relieve una dificultad con respecto a la lectura que estoy proponiendo: ¿qué es el ser-hombre de Licurgo? ¿Es la quididad humana misma? ¿Es el propio Licurgo? Yo creo que Aristóteles respondería que es la quididad o forma sustancial humana, pero en cuanto individuada en una materia para formar Licurgo. Y eso, que es, a la vez, el ser-hombre de Licurgo y el existir de Licurgo, es algo diverso de "lo que es la naturaleza humana" como tal.

Hablé, páginas más arriba, de la problemática reducción de la verdad al ser, o a la inversa; vimos que Aristóteles parece sugerir, más bien, una reducción del ser relativo —relativizado por "en-cuantos"— de los inexistentes a la verdad proposicional acerca de "ellos". Vimos también que con respecto a los compuestos de sustancia y accidente, la verdad fundamental acerca de ellos, su propio ser, es un mero ente *per accidens*, lo que es otro modo de decir que, óntica o entitativamente, no se da nada que sea reflejado por los enunciados verdaderos en cuestión, y que éstos expresan verdades sin contenido óntico propiamente dicho, aunque sí tengan un cierto fundamento en la realidad. En cambio, con respecto a los existentes simples, Aristóteles sí admite una reducción de la verdad fundamental a la existencia. En tal sentido cabría interpretar el curioso, y difícil, pasaje que se encuentra en Met. IX,10 (1051b17-1052a4), en el que se alude a una verdad de los entes simples, de los ἀσύνθετα, los cuales —viene a sugerir Aristóteles— son las sustancias incompuestas o quididades; aparentemente, lo que dice Aristóteles es que la verdad con respecto a tales sustancias se expresa en la mera "dicción", φάσις, de las mismas —o sea: habría una verdad conceptual o nominal, prejudicativa, como lo entenderán los escolásticos—; y tal verdad se funda en la existencia de tales sustancias, siempre en acto, pues son incorruptibles. Está claro que Aristóteles se está refiriendo, no a la sustancia individual compuesta "en cuanto tal", sino a la sola forma, pero "en cuanto individuada", pues, en caso contrario, no estaría en acto (y la forma o quididad en cuanto individuada es lo mismo que la sustancia primera en cuanto sustancia primera de tal forma o especie). En ese único caso, la verdad fundamental sí es la existencia; y la existencia es la esencia o quididad; y ésta es el ente mismo.

Mi lectura de ese pasaje es muy diferente de la que propone Dancy en (D:00), pp.128-9. Dancy juzga —a mi parecer, equivocadamente— que Aristóteles está considerando incompuestas a las esencias individuadas (pero sin el aditamento de "en cuanto pertenecientes a determinada especie"); y, como —para Aristóteles— que exista Licurgo es lo mismo que el que Licurgo sea hombre, tendríamos que, supuesto —según la interpretación de Dancy— que la verdad fundamental respecto de Licurgo es el propio Licurgo —a quien, según Dancy, Aristóteles identificaría con la existencia de

Copyrighted material

Licurgo—, tendríamos que, puesto que la verdad fundamental de que Licurgo existe es la misma que la de que Licurgo es hombre, ambas serían lo mismo que el hombre Licurgo, e.e. Licurgo, sin más. Lo que impide a Aristóteles inclinarse por una concepción así es que, para él, la oración 'Licurgo es hombre' atribuye la forma sustancial o quididad humana a la materia prima, que es el sujeto último de predicación o atribución, pero no como tal, sino únicamente en cuanto informada por la forma sustancial humana de tal modo que —enigmáticamente, eso sí— surja la sustancia singular de Licurgo. Así pues, lo expresado por 'Licurgo es hombre', el ser hombre de Licurgo —que es su vivir y su existir— no es lo mismo que Licurgo, sino que es Licurgo en cuanto hombre, que es algo diverso de Licurgo en cuanto Licurgo.

Las reflexiones precedentes podrían sugerir que, después de todo, Aristóteles sí se planteó el problema de si el existir de algo es lo mismo que su ser lo que es; y que aportó una solución afirmativa al respecto, a lo menos para el caso de las sustancias segundas en cuanto individuadas. Pero tal impresión sería inexacta. Aristóteles no da señales de haberse planteado —por lo menos de modo claramente explícito— el problema; y las respuestas que apuntan en su obra, acá o acullá, son destellos, como presentimientos que sólo cabe tratar de esclarecer y de "leer" en uno u otro sentido desde el transfondo de un planteamiento explícito de ese problema.

CONCLUSION

La mayor dificultad que encierra el enfoque aristotélico del problema del ser y del no-ser es, como ya lo hemos señalado, el recurso a los incercenables "en-cuantos" a que se ve condenada para obviar la contradicción; y sin el logro de esa meta, no se justificarían las inventadas dicotomías aristotélicas de: materia y forma; esencia o sustancia y accidentes; potencia y acto; ser a secas (ἁπλῶς, simpliciter) y ser por accidente (κατὰ συπβεβηκός) frente a ser en cierto modo (πη) —el ser en cierto modo es lo que constituye la esfera de vigencia veritativa desexistencializada carente incluso del fundamento en la realidad que poseen, aun sin denotar cosa alguna real, las verdades referentes a existentes actuales o potenciales. Esos "en cuantos" tienen, entre otros, los siguientes inconvenientes: 1.º son artificiales y carecen de presistemática plausibilidad; 2.º son engorrosos y dificultan la expresión y el tratamiento riguroso; 3.º impiden inferencias lógicas casi obvias, pues su cometido es, precisamente, el de frustrar los resultados de tales inferencias; 4.º carecen de dilucidación semántica (nadie ha propuesto una semántica inteligible para esas expresiones —si bien podría diseñarse una utilizando algunas ideas de Kipke, en (K:06); sólo que tal semántica sería no-realista, debería recurrir a un cuantificador sustitucional y a distinciones de razón;

Copyrighted material

sobre ess problemas, vid. la Secc.II de esta obra, y, sobre las distinciones de razón, vid. (P:13), Anejo n.º 3—).

Otras dificultades gravísimas que afectan a la solución dicotómica y anticontradictorial de Aristóteles son: lo oscuras y hasta ininteligibles —a más de lógicamente intratables— que resultan las nociones de materia pura, de potencia; lo frágil y problemático de la barrera categorial entre esencia y accidentes —y la inaplicabilidad de los criterios aristotélicos al respecto, como el de la predicación—; los resultados catastróficos del abandono de la univocidad del verbo 'existir' —consecuencia del desnivelamiento categorial—, a saber: que la teoría que perpetra ese abandono no puede ni siquiera exponerse sin incurrir en enunciados que, según la teoría misma, serían absolutos sin-sentidos; lo cuestionable, inverosímil y hasta difícilmente comprensible que resulta esa esfera de pura vigencia veritativa, desentativizada; la ausencia de todo criterio para saber cuándo una oración ha de entenderse en sentido real —e.d. como conteniendo una cópula, u otro verbo, con sentido real, y que permita aplicar la regla de generalización existencial— y cuándo no ha de ser así en absoluto; lo tenue que resulta ese vínculo entre la realidad y los enunciados verdaderos que constituye o funda la verdad de éstos últimos, al radicar la verdad sólo en combinaciones —o separaciones— y al no ser tales combinaciones nada real extramental —con lo cual deja de ser cierto que un enunciado es verdadero en la medida en que existe algo que ese enunciado dice, y falso en la medida en que lo dicho por el enunciado no existe, no es real (e.d., deja de ser cierto que un enunciado es verdadero en virtud de, y en la medida en, que existe algo que lo hace verdadero, a saber: lo dicho, o mentado, o denotado, por el enunciado); lo difícil de aceptar que es la pérdida de la identidad entre cada ente singular (al menos "en cuanto tal") y su existencia; lo discutibilísima que resulta la identificación entre el ser-de-tal-especie de una sustancia singular y su existir (identificación que, además de tener muchos otros inconvenientes, impide un tratamiento satisfactorio de los llamados entes de ficción, que aun siendo más bien inexistentes, deben también ser —para ser algo— algo existentes, por poco que sea: el grado, p.ej., en que Jasón es un hombre debe ser mucho mayor que aquél en el cual es existente —si bien, para ser hombre, debe Jasón, como cualquier otro hombre, existir en uno u otro grado).

La conclusión que yo sacaría del estudio del planteamiento aristotélico del problema del no-ser, realizado en este capítulo, es que se ve abocada al fracaso esa tentativa de reemplazar el enfoque gradualista contradictorial de Platón —el cual admitía la realidad, aunque no absoluta, de los inexistentes, y la tesis del correlato, a saber: que siempre existe el correlato de cualquier acto de referencia, lingüístico o mental. El fracaso parece deber afectar a toda tentativa similar a la aristotélica, a todo intento de sustituir una metafísica de grados de ser por otra de tipos y modos de ser. Las dicotomías de tipos y modos de ser inventadas con ese fin sólo desplazan la aparición de contradicciones; mas, como carecen de cualquier atractivo salvo el de, presuntamente, servir para obviar la contradicción —fin deseable, por otra parte, tan sólo para los adeptos del RC—, y como son impotentes para lo-

Copyrighted material

grar tal fin, lo mejor es prescindir de ellas. Porque el cometido al que se destinaban únicamente pueden alcanzarlo adjuntándoles ese parapeto aristotélico de "en-cuantos" y la proscripción de reglas de cercenamiento presistemáticamente plausibles; ahora bien, ese parapeto serviría para salvar a cualquier teoría. Por ello mismo, el expediente es metodológicamente insatisfactorio.

Copyrighted material

CAPITULO 4.º

LOS ESTOICOS, FUNDADORES DEL ESENCIALISMO ONTICO

La escuela estoica, fundada por Zenón de Citio y afianzada por Crisipo de Soles, elaboró uno de los sistemas filosóficos con mayor ambición de solución global de los problemas. No obstante, pese a la duradera, y merecida, influencia del sistema estoico, no debiera caber duda de que tal sistema adolece de eclecticismo, y que no ha buscado —o no ha encontrado— ninguna solución radical a los problemas, sino que ha combinado (en un mosaico agradable, bien pergeñado y sistematizado —aunque no sin inconsecuencias—) sugerencias de filósofos anteriores. (El estoicismo incurre en la superficialidad filosófica del período en que surge y se desarrolla, la época helenística.) No hay en el estoicismo esos rasgos de solución radical y genial de la filosofía griega clásica; más bien hay en él una timidez frente a cualquier solución metafísica radical. El aporte original del estoicismo estriba, principalmente, en su moral.

Así y todo, en algunos puntos, la filosofía teórica de los estoicos marca un avance en la invención de soluciones anteriormente no propuestas, y hasta en el planteamiento de algunos problemas, anteriormente sólo vislumbrados —sobre el tiempo, el libre arbitrio y la necesidad, el criterio de verdad—. En el problema que nos ocupa aquí —el de la relación entre ser-así y existir— los estoicos propusieron una concepción que podemos interpretar —corriendo riesgos, eso sí— como esencialismo óntico. La dificultad de interpretación no se debe sólo, probablemente, a que se han perdido los textos originales, y a lo pobre e indirecto de nuestras fuentes, sino a que cualquier modalidad de esencialismo es un tanto escurridiza, fluctuando, a lo menos aparentemente, entre el esencialismo alético y el óntico. Porque es de lo más tenue la diferencia entre: por un lado, sostener que se dan verdades

Copyrighted material

como puros contenidos de vigencia veritativa, acerca de no-entes, sin que éstos últimos posean, de ningún modo y en ningún grado, existencia, ni realidad, ni entidad (sin que tengan, en absoluto, ser a secas); y, por otro lado, decir que esos no-entes son *algos* poseedores de alguna positividad objetiva extramental, pero no existencial (remachando con todo énfasis esa inexistencialidad de su "aliquidad" u objetividad, e.d. insistiendo en que se debe tomar la inexistencialidad al pie de la letra —frente al reproche de los antiesencialistas que acusan al esencialismo óntico de maniobra terminológica—). Tal diferencia parece como volatilizarse —encarada desde el punto de vista antiesencialista—, porque, si de veras se concede la inexistencialidad de esos presuntos "algos", y se entiende literalmente tal inexistencialidad, entonces es que no existen dichos "algos", y, por ende, el que sean "algos" sólo parece poder entenderse en el sentido de que se den verdades acerca de "ellos" —dejando ya de lado lo problemático del estatuto óntico de tales verdades, y lo incomprensible del mero estar en vigencia veritativa de las mismas—.

De ahí que, al interpretar una doctrina esencialista-óntica, sea fácil, y tentador, el reducirla a un esencialismo meramente alético (a la vez que, al interpretar una concepción esencialista-alética es difícil resistir la tentación de entitativizar a referentes de los términos de las litigiosas verdades). La inevitable arbitrariedad de optar por una interpretación u otra estriba en que fallará cualquier criterio establecido de manera general para deslindar a los esencialismos de un género de los del otro. Porque, aunque tomáramos como criterio la aceptación o no de un principio como 'todo sujeto de una oración verdadera designa (o nombra, o mienta, o guarda alguna otra relación semántica con) algún ente'; o aunque sustituyamos, en ese principio, 'ente' por alguna otra palabra como 'algo', 'cosa', etc.; hagamos lo que hagamos, siempre podrá interpretarse el principio en un sentido, ya de mero esencialismo-alético, ya de esencialismo-óntico. Para interpretarlo del primer modo, bastará con aseverar que algunos de esos "entes", o "algos", o "cosas", o lo que sea, carecen de toda entidad propiamente dicha, y que se los llama 'entes' (o lo que sea) por mera falta de otra denominación, significándose tan sólo que tienen ser-así, sin tener ser a secas, ni fuerte ni débil. Mas una aseveración semejante puede formularse en términos menos tajantes que los que acabamos de emplear; y, entonces, la propia aseveración puede prestarse a diversas interpretaciones (como una exclusión, o no, del esencialismo-óntico a favor del esencialismo-alético), y así hasta el infinito.

Así las cosas, no se ve otro remedio que optar por una u otra interpretación de una doctrina esencialista dada atendiendo a la insistencia, al énfasis puesto por el o los autores, en uno u otro punto de la doctrina. (Sin duda, tal proceder a ojo de buen cubero obedece —así sea inconscientemente— a determinados raseros o índices, y debe ser susceptible de análisis exacto; pero semejante tarea incumbe a una hermenéutica rigurosa, que todavía no parece estar ni siquiera en agraz.)

Sentadas esas consideraciones preambulares, nos toca habérnoslas ahora con la ontología estoica. Los estoicos (cf. (V:00), pp.119ss y (K:03), pp.138ss) distinguen entre la realidad, por un lado, y una esfera entitativa

Copyrighted material

pero, inexistencial, de significaciones (σημαινομένα); y, dentro de la realidad, distinguen el referente real de un signo, τὸ τυγχάνον, del propio signo,

A las significaciones irreales las llaman también λεκτά (podríamos traducir λεκτόν como 'lo dicho' o 'algo dicho', o 'mentado').

Que el λεκτόν es inexistente se ve por su incorporeidad, puesto que sólo los cuerpos existen. Al igual que lo había hecho Aristóteles, los estoicos deslindan y divorcian la existencia de la verdad; aquello que es existente es siempre un ente real y corpóreo; en tanto que lo que es verdadero —o falso— es un lektón.

En efecto: dentro de los λεκτά hay que distinguir, por un lado, los incompletos, ἐλλιπῆ; y, por otro, los completos, αὐτοτελῆ (distingo que reaparecerá, idénticamente y con sentido similar, en Frege). Los primeros son expresados por signos lingüísticos que no forman por sí solos enunciados, e.d. que no pueden —según la gramática estoica— ser independientemente proferidos. Dentro de los lektá completos hay que distinguir los que tienen carácter enunciativo o declarativo de los demás; sólo los enunciativos, que son los expresados por enunciados (αξιώματα), son verdaderos o falsos, y absolutamente nunca ambas cosas a la vez —contrariamente al punto de vista de Platón, pero coincidentemente con el de Aristóteles—.

La verdad de un enunciado no estriba, pues, en la existencia de algo real que sea denotado o mentado por el enunciado, y que, siéndolo —y por serlo—, haga verdadero el enunciado. ¡No! La verdad del enunciado verdadero estriba en que el lektón por él expresado tenga esa calidad objetiva de ser verdadero —en un sentido más básico, o sea: con verdad fundamental, objetiva, prelingüística—. Naturalmente, los estoicos no niegan que la verdad fundamental del lektón verdadero guarde alguna relación funcional con lo que sucede en la realidad. Es más: que se dé tal vinculación es imprescindible para que sea defendible su gnoseología, en la cual las cosas mismas, a través de la percepción sensorial —y no de una intuición intelectual, que no asoma para nada en sus escritos— se imponen a la mente, la agarran y la fuerzan a dar su asentimiento (cf. (R:01), p.144). (Aunque hay indicios de que tal vez Crisipo no llegó tan lejos, así y todo también para él son las cosas las que, si la mente está debidamente preparada —que es lo que sucede en el sabio—, imponen el asentimiento.) Es más: los estoicos hablan de asentir a las cosas reales, o a las representaciones de las mismas; pero, en ese punto, son inconsecuentes con su supuesto de que la aserción sólo se da en el enunciado, el cual no sería la representación de una cosa real, sino la expresión de un lektón, de algo irreal, que no sería una cosa. En ese punto, el académico Arcesilao llevaba las de ganar en su polémica contra la gnoseología estoica, al señalar que no pueden ser las cosas reales las que impongan el asentimiento, a través de las representaciones —en virtud del carácter compelente o catalèptico de las mismas—, porque el asentimiento no se da a una representación, sino a un enunciado, el cual —según los estoicos— no representa a cosa real alguna. (Vid. (B:03), p.132.) Arcesilao había detectado, así, una falla en el sistema estoico, una desarmonía entre su teoría del conocimiento y su ontología.

Copyrighted material

Aunque, por lo ya señalado, la ontología estoica se ve llevada a adjudicar verdad —o falsedad— sólo a determinados inexistentes (los lektá), en alguna ocasión parecen los estoicos (o sólo algunos de ellos, tal vez) haber identificado lo verdadero (τάληθές) y lo existente (τὸ ὑπάρχον) —cf. (K:03), p.151—. Ello retrotraería la teoría de la verdad a la que Platón entrevió o columbró, sin llegar a enunciarla: a una identidad entre existir y ser-verdadero, y, por lo tanto, entre los existente y lo verdadero, y entre lo inexistente y lo falso; así, diríamos que es verdadero el Partenón; su verdad sería lo mismo que su existencia; y, como la verdad de algo es lo mismo que la verdad de la verdad de ese algo, y la verdad de cualquier cosa sería la existencia de la cosa, cabría concluir que la verdad del Partenón sería la verdad de la existencia del Partenón; de donde sería razonable deducir que el Partenón es lo mismo que la existencia del Partenón; pero la existencia del Partenón es un hecho: es lo mentado (o dicho, o denotado) por la oración 'Existe el Partenón'. Luego un ente cualquiera —como el Partenón— sería, a la vez, un hecho o estado de cosas —a saber: el hecho de que ese ente existe—. Y, así, quedaría sustentada la teoría de Platón sobre la verdad: decir lo verdadero es decir lo que existe —siendo tan verdadero el enunciado cuan existente sea lo por él denotado o dicho—; y decir lo falso es decir lo que no existe —siendo tan falso el enunciado como inexistente sea lo por él dicho—. (En Platón, en virtud de la admisión de grados de existencia, cabe, así, que un enunciado sea, a la vez, verdadero y falso, pues lo por él dicho puede ser hasta cierto punto inexistente.)

Es extraño, pues, que —inconsecuentemente con su propia ontología— algunos estoicos parezcan sugerir, al afirmar esa identidad entre verdad y existencia, una doctrina ontológica estrictamente realista que tan alejada se halla de la suya. Porque esa doctrina conllevaría la existencia real de lo dicho por un enunciado verdadero como lo es 'Demóstenes es orador'; lo dicho por ese enunciado es la oratoria de Demóstenes, y eso sería, por ser verdadero —y en la medida en que lo es—, real. Pero, como la oratoria de Demóstenes, aunque involucra a un ente corpóreo, no es un cuerpo, no podría ser aceptado en la ontología estoica. Un pasaje de Séneca (citado en (K:03), p.141) dice, al respecto, que se ve a Catón andando, pero eso no es ver el andar de Catón, lo cual no es un cuerpo, sino que es 'enuntiatiuum quiddam de corpore', un *effatum*, o *enuntiatum* o *dictum* (un algo mentado, dicho); lo que se ve, al ver andar a Catón, es sólo un cuerpo, a saber: el propio Catón. (Desde luego, tal aserto es sumamente dudoso, porque muy bien puede sostenerse —de conformidad con el habla común— que se perciben no sólo cuerpos, sino sucesos o acciones: no oigo sólo a los pájaros, sino también su trinar; y, además de que los veo a ellos, veo también su volar; y, al decir, 'los veo volar', no quiero decir que veo a los pájaros y éstos están volando, sino que lo que veo es (el hecho de) que están volando.)

Dije más arriba que los estoicos son los fundadores del esencialismo óntico, e.d. de la doctrina que postula algos, o cosas, o como se los quiera llamar, carentes de cualquier grado o aspecto de realidad o existencia. Aparte de los lektá, postulan los estoicos otros inexistentes: los entes de ficción

Copyrighted material

—como los centauros o gigantes— (por lo menos, según el estoico Séneca); el vacío; el tiempo; y el lugar. De esos cinco géneros de cosas (los estoicos los llaman τινα, 'algos', y también πράγματα, 'cosas') los estoicos dicen que no existen, pero sí *subsisten* (ὑφίστανται). En cambio —según los testimonios de Séneca y de Plutarco— no los llamaban 'entes' (en griego clásico ὄντα, 'entes', había sido lo mismo que 'existentes', no habiendo otro verbo para expresar la existencia; los estoicos usan también —al parecer como sinónimo del εἶναι no copulativo— el verbo ὑπάρχειν y el sintagma verbal ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι, 'estar entre los entes —o existentes—').

Una dificultad que parece afrontar la teoría estoica sobre la verdad es que la verdad de los enunciados parece —según el enfoque estoico— deber fundarse en la reconocibilidad, o fidelidad a las cosas, de la representación sensorial (a la cual parece que Crisipo llamó también —según Rist, (R:01), p.149— 'verdadera' en la medida en que funda un enunciado verdadero). Ahora bien, no puede haber representación sensorial sino de algo existente. Pero un lektón es algo inexistente, según los estoicos (totalmente inexistente, puesto que a los estoicos no parece habérseles pasado por las mientes la concepción platónica de los grados de existencia). Luego de un lektón no puede haber, en absoluto, representación sensorial verdadera o fiel (reconocible, cataléptica); y, por consiguiente, no podría en absoluto haber enunciado verdadero alguno sobre los lektá —ni sobre cualesquiera otros inexistentes—. Pero, en ese caso, las propias afirmaciones filosóficas que componen la ontología estoica carecerían por entero de verdad. (Esta dificultad particular que afecta al estoicismo es un botón de muestra del género de dificultades de que están plagadas las teorías ontológicas, o pseudo-ontológicas, que postulan entes o "algos" totalmente inexistentes.)

Muchas otras dificultades asedian a una ontología que, como la estoica, quiere reducir los existentes a cuerpos (y nótese que no todo materialismo practica esa reducción): p.ej., resulta problemático el estatuto óntico de las cualidades de esos cuerpos, de las relaciones entre cuerpos, de las relaciones entre un cuerpo y una cualidad —¡y no hablamos ya de las relaciones entre un cuerpo y un inexistente!—). Los fragmentos que nos quedan de los estoicos han sufrido muy controvertidas y diversas interpretaciones en lo tocante a esas cuestiones. Pero aquí sólo nos interesaba explorar el punto de vista estoico sobre los inexistentes.

Copyrighted material

CAPITULO 5.º

LA DISTINCION DE ESENCIA Y EXISTENCIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LOS FILOSOFOS CREACIONISTAS

La confluencia del horizonte filosófico griego con el horizonte creacionista propio de las religiones surgidas del tronco abrahámico (cristianismo, Islam y judaísmo) dio como resultado un replanteamiento del problema de la relación entre el ser y el ser-así de las criaturas. El creacionismo concibe a las criaturas como entes que deben su ser a Dios y que, a no ser por la decisión divina de crearlos, no existirían. Ello llega a postular la contingencia de las criaturas. Mas, hasta ese punto, no asoma ninguna novedad radical, pues, al fin y al cabo, dentro del mundo griego (y pese al necesitarismo —inconsecuente, por lo demás— de la cultura griega arcaica, como se echa de ver en la épica y en la primera tragedia) ya Aristóteles y Epicuro habían propugnado la existencia de sucesos contingentes. Lo que hace que los filósofos creacionistas planteen de modo radicalmente nuevo la relación entre el existir y el ser-así de las criaturas no es, pues, la mera aseveración de la existencia de entes contingentes, ni todavía menos la aseveración de la existencia de cosas que han sido causadas por otras, debiendo así su ser a éstas otras.

Lo que es nuevo en el creacionismo es, más que un modo de concebir a la criatura como existencialmente precaria, un modo de ver a Dios como existencialmente absoluto. El creacionismo ve a Dios como un ente dotado de una necesidad absoluta y radical, la cual necesidad consiste en que la propia esencia divina —e.e. el nuclear ser-así de Dios— sea —o al menos encierre o conlleve— el existir mismo y no simplemente el existir-de-Dios; esto último lo hubiera aceptado Aristóteles, para quien la esencia de cada sustancia es idéntica al existir de esa misma sustancia; mas, para el Estagirita, no hay sustancia alguna cuya esencia sea el existir mismo, el existir sin más, *el ser,* a secas. Para Aristóteles no

Copyrighted material

se da extramentalmente en acto la propiedad de existir, porque no hay ningún universal extramental en acto (y también porque no hay propiedad de existir, según él, toda vez que el término 'existir' o 'ser' es, a su juicio, plurívoco).

Así pues, lo que aporta el creacionismo es una visión de la adorabilidad incondicional de Dios que parece conllevar una identificación total entre Dios y el ser-real. Las consideraciones que llevan a tal identificación son dos. A la primera de ellas ya hemos aludido: la necesidad del ser de Dios debe ser una necesidad radicalmente absoluta, un deberse el ser a sí mismo únicamente y del modo más completo, honda y originariamente íntimo; mas ese modo sólo parece poder consistir en que Dios mismo sea la propiedad de existir, que es la que posee, con el más propio derecho y del modo más inmediato e íntimo, el existir. (Opera aquí un principio platónico que atribuye a una amplia gama de propiedades —las "perfecciones"— el poseerse cada una a sí misma de modo más radical de lo que cualquier otro ente la posea, y en grado igual o mayor que aquel en que puede poseerla algún otro ente, sea el que fuere.)

El segundo motivo para identificar a Dios con la propiedad misma de existir es que Dios está más allá de las delimitaciones que coartan a las cosas finitas, demarcándolas y deslindándolas unas de otras. (En verdad la idea de que lo divino está más allá de esas delimitaciones es común al sentimiento religioso de muchísimos pueblos —vid. (P: 12), s.I—. Lo peculiar del creacionismo bíblico-coránico es acentuar todavía más ese transcender Dios tales delimitaciones, al exaltar al máximo la majestad divina. De otro lado, justo es reconocer que en el mundo grecorromano ese sentimiento religioso popular de lo divino como más allá de las delimitationes circunscriptivas había sido sofocado por siglos de predominio de la repugnancia por la contradicción —predominio iniciado ya bastante antes del acuñamiento de la lógica aristotélica, la cual simplemente daba expresión sistemáticamente organizada a una fibra de pensamiento que venían imponiendo las clases dominantes del mundo helénico desde siglos atrás, y cada vez con mayor éxito, sustituyendo las deidades contradictorias de la religiosidad popular por estilizadas figuras con perfiles bien delimitados y exentas, por ello, de contradicción; cf. sobre esa cuestión (P: 12), s. I, c. 3.º, pp. 39 y ss.) Pues bien, viendo la concepción religiosa bíblica y coránica a Dios como transcendiendo toda barrera delimitante, le resulta obvio que Dios no puede poseer una esencia que sea diversa de su propio existir; pues una esencia diferente del propio existir será una de-terminación coartadora. Mas el existir de Dios, siendo así un existir no delimitado por esencia alguna, será el existir absoluto, e.e. la propiedad misma de existir.

Identificado así Dios con el existir mismo, ¿cuál será el sino que, con relación a este problema del existir, les estará reservado a las criaturas? Obviamente, las criaturas no serán el existir mismo. Pero, ¿se dará en (o con respecto a) ellas una diferencia real entre su respectivo existir y su respectivo ser-así? Tal diferencia debe darse —a lo menos en ciertos casos— porque, en caso contrario, la propiedad de existir sería la misma que la propiedad de poseer uno u otro ser-así, e.e. que la propiedad de ser-algo. (La consecuencia se extrae aplicando un principio de extensionalidad: dos propiedades son idénticas ssi son poseídas por los mismos entes finitos en la misma medida. Que sepamos, ningún autor pre-

Copyrighted material

contemporáneo ha formulado ese principio de extensionalidad; pero, implícitamente, sí lo encontramos con operatividad en los razonamientos de muchos filósofos.) Mas la propiedad de ser-algo no es lo bastante excelsa para la majestad de Dios, ya que en ese ser-algo se acurruca aún solapadamente una cierta delimitación, ese "algo", que es tan sólo el denominador común de todas las delimitaciones en vez de ser un prescindir de las mismas.

Mas, dándose la diferencia real de algunas criaturas entre su respectivo existir y su respectivo ser-así, ¿no les advendrá ese mismo destino existencial a todas ellas? ¿Qué privilegio podría incumbirles a algunas, en virtud del cual su propia existencia fuera idéntica a su esencia —a su nuclear ser-así—, cuando son, simplemente, criaturas?

A partir de estas consideraciones, la ontología predominante entre los filósofos creacionistas, cristianos o islámicos, se irá perfilando en los siguientes puntos:

1.º Identificación de Dios tanto con el único entre absolutamente real como con la propiedad misma de existir —la cual es, precisamente, concebida como lo único absolutamente existente.

2.º Diferencia entre el existir mismo (que es Dios) y el existir particular de una criatura.

3.º Diferencia entre el existir de una criatura y su respectivo ser-así.

Ahora bien, a esos tres puntos se sobreañadirá en la línea principal de la filosofía creacionista, una identificación entre la criatura y su nuclear ser-así (su esencia). Tal identificación vendrá impuesta por el esquema conceptual aristotélico en el que se inscribirá el pensamiento de la gran mayoría de los filósofos creacionistas hasta después del Renacimiento. (No nos interesan aquí las razones históricas de ese éxito del peripatetismo.) Al adaptar las intuiciones creacionistas al esquema aristotélico, resulta que, como, en éste, la sustancia *es* un compuesto hilemórfico, los aristotélicos creacionistas concluirán que ese compuesto hilemórfico, con predominio en él de la forma sustancial sobre la materia prima, es —como Aristóteles lo sostenía— la esencia de la cosa, su nuclear ser-así, pero *es* también —como asimismo lo sostenía el Estagirita— la cosa misma. (Vimos en el Acápite 6.º del capítulo 3.º que esa identidad viene restringida por el Estagirita a las formas sustanciales individuadas, e.e. a la sustancia individual o primera pero precisamente en cuanto sustancia de tal especie o forma sustancial.) Luego la cosa finita —la criatura— *es su esencia* (su nuclear ser-así), y *recibe su existencia.* Así la criatura va a ser concebida como, ante todo y primordialmente, una esencia, un *in*existencialista (desexistencializado) puro ser-así, algo extraño y ajeno, de suyo, al existir. Será, pues, menester postular un ámbito de puro ser-así, y ese ámbito será el de las cosas finitas o criaturas. (Sin duda hay, en ese paso, una extrapolación al caso de las sustancias finitas o creadas presuntamente inmateriales; muchos filósofos medievales no aceptaron, empero, que hubiera tales sustancias, y propusieron la célebre tesis del hilemorfismo universal: las inteligencias creadas tendrían también una materia no corpórea.) El aristotelismo que ya había dado el paso decisivo de comprometerse a postular semejante ámbito, daba en su esquema ontológico alojamiento a ese nuevo modo de ver a los entes no-divinos. (Recuérdese, empero, que, para el Estagi-

Copyrighted material

rita, sólo tenían cabida en ese ámbito de mero ser-así desexistencializado las verdades sobre pseudoalgos que ni siquiera existan en potencia. Los aristotélicos creacionistas meterán en ese ámbito también a las criaturas reales que, *de suyo,* son concebidas como irreales o, mejor, como ajenas al ser-real, como meros entes-así, no como entes —en el sentido de existentes—.) El problema será dónde colocar ese ámbito de puro ser-así. Muchos filósofos creacionistas se esforzarán por colocarlo en Dios mismo —conscientes de que, de otro modo, se erige un ámbito independiente de Dios—. Pero, con ello, se vuelve subrepticiamente a existencializar a los habitantes de ese ámbito, y se generan dificultades insalvables.

Lo dicho en el párrafo precedente debe, sin embargo, ser matizado como sigue. Si bien, en efecto, es tendencia general, y como punto de partida, en los filósofos aristotélicos medievales la identificación entre el individuo sustancial y su quididad singularizada (identificada con su *esencia,* como vamos a ver en seguida), apunta aquí, no obstante, una originalidad de algunos escolásticos latinos, quienes van a esforzarse por superar y dejar atrás semejante identificación; tal es —según la interpretación de su pensamiento que presentaré en el capítulo 7.º de esta Sección— el caso de Sto. Tomás. Para el Aquinate, en efecto, debe de haber alguna diferencia entre la naturaleza singular de una sustancia individual y ésta última; la diferencia estribará en que la sustancia es su naturaleza *existente,* e.d. la esencia, quididad o naturaleza singular que le es propia *más* el acto singular de existencia, que es un acto (de existir) singularizado al ser recibido y limitado por esa naturaleza singular que, respecto de él, es potencia de existir. Obviamente, plantea sus dificultades, y de no poca monta, tal doctrina, audaz y original innovación respecto del aristotelismo —y que ni siquiera aparece en Avicena, pese a la diferenciación aviceniana entre existencia y esencia de las sustancias creadas—; dificultades que se deben, precisamente, al marco aristotélico en el que se inserta. Y, pese al enorme éxito póstumo del tomismo, es lo cierto que los más aristotélicos latinos de los siglos XIII al XVI —incluyendo entre ellos a no pocos tomistas— no van a ver así las cosas, sino que —aun reconociendo uno u otro tipo de diferencia entre el existir de un ente finito o creado y ese mismo ente— van a identificar al ente con su naturaleza singular, a la sustancia con la esencia. Y hasta el propio Dr. Angélico introduce cierta identidad —restringida por un "en-cuanto" negativo— entre la esencia de un supuesto y el supuesto mismo, o sea: el ente sustancial.

También cabe señalar que el venerable Juan Duns Escoto no identifica más que con *identitas realis,* o identidad cósica —podríamos traducir—, al ente singular con su esencia, la cual incluye toda una serie de formalidades apiladas (vide infra, Ac. 2.º del cap. 8.º), desde la *entidad* hasta la *heceidad,* que es la individuante. pero sí postula el Dr. Sutil una *identidad formal* —y la más fuerte de entre todas las identidades formales— entre el ente y su esencia, tal como ésta se da antes de existir.

Por todo ello, y pese a que haya que hacer salvedades y precisiones en el caso de los dos máximos doctores escolásticos, queda en pie lo más arriba apuntado: la tendencia general en el aristotelismo medieval a identificar al ente con su esencia.

Copyrighted material

De otro lado, toda esa corriente del aristotelismo musulmán y cristiano va a incurrir en una confusión aún más grave, también impuesta por el esquema ontológico peripatético: la confusión entre quididad y esencia. Entendamos por 'quididad' de una cosa el conjunto de las propiedades de esa cosa, e.d. la propiedad de ser una propiedad poseída o ejemplificada por dicha cosa. De la quididad de una cosa son constituyentes —en el sentido preciso de *miembros*— las propiedades de dicha cosa, perteneciendo cada una de ellas a la quididad en aquella medida en que sea ejemplificada por la cosa en cuestión.

Entendemos, en cambio, por 'esencia' de una cosa alguna propiedad que sólo esa cosa posea (o —si se admiten marcos ontológicos antiaristotélicos, en los que valga el principio de gradualidad, según el cual todas las diferencias son de grado, de suerte que cada cosa posee cualquier propiedad en uno u otro grado, por ínfimo que sea— alguna propiedad que esa cosa posea de modo preeminente y en un grado privilegiado, en comparación con las demás cosas, al menos con las finitas; p.ej., alguna propiedad tal que la cosa sea el único ente finito en poseerla en medida no infinitesimal). Puede haber diversas esencias de una cosa; p.ej., Cervantes posee esencias como la cervanticidad (la propiedad de ser (idéntico a) Cervantes), la propiedad de escribir el *Quijote* originario, la de escribir las *Novelas Ejemplares,* la de ser el famoso manco de Lepanto, y millones más. (El principio de extensionalidad sólo impondría identificación de dos de ellas si es que Cervantes poseyera ambas en la misma medida, lo que es, en general, inverosímil.) Al hablar de "la esencia" de un ente podríamos entender cualquiera de las esencias del mismo. Mas, en lo sucesivo, por 'esencia' de una cosa entenderemos la propiedad de ser un ente tal que, siendo idéntico a la cosa en cuestión, existe la quididad de dicho ente; el poseer Cervantes la esencia-de-Cervantes (en *ese* sentido de 'esencia') será ni más ni menos verdadero que la existencia de la quididad de Cervantes (mientras que los demás entes finitos poseeremos tal esencia-de-Cervantes infinitesimalmente no más).

¿Por qué imponía el esquema ontológico peripatético esa confusión de la quididad con la esencia de cada cosa? Porque el aristotelismo no reconoce sustancias en acto que no sean individuales; y las sustancias individuales, salvo Dios —y, acaso, las inteligencias creadas— son compuestas de materia y forma. Aparte de ellas, y de los accidentes, los únicos entes finitos que hay son entes de suyo en potencia: la materia prima y las formas. Pero éstas son universales, e.e. compartibles o compartidas. Luego lo único no compartible es el individuo hilemórfico, así como la materia prima (la cual, curiosamente sin embargo, es, de suyo, un amorfo *neque quid, neque quantum, neque quale:* un amorfo sustrato que ni es un *qué* ni tiene cantidad ni cualidad alguna; y es, por tanto, si no universal, a lo menos tampoco algo individual). Nada autorizaría, en el marco de tal ontología, a introducir un ente particularizado, por no ser compartible, pero diferente de la cosa individual —una propiedad, no accidental, que sea propia de dicha cosa—. La única diferencia que pueden permitir los peripatéticos entre, p.ej., Amilcar y la amilcaridad es una distinción de razón (ayudada de algún "en-cuanto").

Ahora bien, esa confusión acarreará desastrosas consecuencias, como vamos a ver en seguida.

Copyrighted material

CAPITULO 6.º

AVICENA

Acápite 1.º ORIGINALIDAD DE LA DOCTRINA METAFISICA DE AVICENA

La originalidad de Avicena reside en su concepción de la existencia como un algo diferente de la esencia —en el caso de las criaturas—. Ciertamente esa concepción, que va a tener tan gigantesco influjo y repercusión en la escolástica latina posterior —a través de la traducción de la obra del filósofo de Bujara— no carece de precedentes en el mundo cristiano. Ya Boecio había expresado algo semejante, al concebir a Dios como el *esse ipsum* (exactamente la fórmula que hará suya Sto. Tomás), al decir que 'ipsum esse praeter se nihil habet admixtum' (el propio ser no tiene nada mezclado con él y que difiera de sí mismo) y, a la vez, al decir —en su libro *De Hebdomadibus*— que 'omni composito aliud est esse, aliud quod ipsum est': en todo compuesto se diferencia el ser de la cosa misma que es; (lo único no compuesto, para Boecio, es Dios). Hasta el propio Gilson, siempre tan celoso de la originalidad del Dr. Angélico, se percata del parentesco entre esos textos y las tesis del Aquinate ((G:02, p.131).

Pero más, muchísimo más que esos atisbos, un tanto imprecisos, de Boecio (que tanto influirán en la Escuela de Chartres sin que se origine empero en ésta una doctrina clara y resuelta de la diferencia real esencia/existencia), lo que va a colocar la reflexión metafisica en un plano de mayor refinamiento, justamente en torno a la cuestión de la diferencia real, va a ser la metafisica aviceniana (en gran parte deudora de la de Alfarabí, desde luego; sólo que —por dificultades de acceso a las fuentes— vémonos obligados a tratar como originariamente avicenianos enfoques y planteamientos metafisicos que a lo mejor fueron descubiertos por Alfarabí).

En síntesis, la metafisica aviceniana comprende las tesis siguientes:

Copyrighted material

1.ª) Los inexistentes tienen una existencia mental o intencional y, aparte de eso, no son nada de nada.

2.ª) Otro tanto sucede con las carencias (faltas, inexistencias, privaciones, omisiones): existen en la mente, mas no en la realidad.

3.ª) Los entes contingentes, las esencias, antes de existir realmente, también son algo, e igualmente son algo *mental:* son ideas recibidas en un intelecto puro en acto —pero no en el divino, sino en un intelecto creado.

4.ª) Al existir, una esencia contingente se une a una existencia diversa de ella y que le es conferida necesariamente por su causa. Esa existencia no se deriva, pues, de la esencia sino que le acaece a ésta extrínsecamente; la esencia finita es, pues, de suyo neutra con respecto a existir o no —y hasta, en esa neutralidad, se inclina de suyo más a no existir—, pero es hecha necesaria por la acción de la causa de conferirle existencia.

5.ª) Cada ente contingente es idéntico a su esencia o quididad, que es el *qué es* la cosa; esa esencia es la misma, exista o no —en este último caso será una idea en un intelecto puro—; en todo caso, la esencia o quididad no engloba a los accidentes, e.e. a las cualidades, cantidades, ubicaciones espaciales o temporales, relaciones, etc. La esencia es un residuo más allá de todo eso.

6.ª) Las esencias de las cosas creadas son o puras formas —tal es el caso de los intelectos— o compuestos hilemórficos.

7.ª) Dios es el (único) Ser necesario, y no tiene quididad; su esencia es el existir mismo sin más. Carece de atributos, salvo negativos y relativos —los negativos carecen de otra existencia que la meramente intencional, y los relativos son relaciones de las criaturas con él, mas no a la inversa.

Vamos a ir escudriñando críticamente esas diversas tesis en los 12 acápites siguientes. Cerraré este Acápite señalando que, con ser grande y profunda la originalidad de Avicena, con ser colosal su aporte al filosofar posterior, acaso sea de añorar el que, posiblemente cegado por el influjo aristotélico, no haya sido capaz de percatarse el genial filósofo de Bujara de algo que la lengua árabe casi le ofrecía en bandeja —vide infra, Ac.6.º—, a saber: que la existencia de un ente es lo mismo que ese ente, siendo la verdad idéntica a la existencia. Avicena se asemeja a un buscador de tesoros que ha hundido el azadón al borde de un fabuloso criadero de oro y que sólo ha sacado unas pocas briznas.

Acápite 2.º EL PROBLEMA DE LOS INEXISTENTES EN LA FILOSOFIA AVICENIANA

Plantéase Avicena el problema de cómo puede haber oraciones verdaderas cuyos sujetos no designen nada, o designen a (presuntos) inexistentes. Su solución no es la misma que la de Aristóteles, pese al incontestable influjo que en el filósofo de Bujara ejerció, en éste como en los demás puntos, el Estagirita. Así y todo, puede considerarse, en cierto sentido, como clásica la solución, o pseudo-

Copyrighted material

solución, que brinda Avicena a semejante problema; y, además, tal solución guarda paralelismo con un enfoque similar de Anselmo de Aosta. Hela aquí (cf. (A:03), pp.59-61). Empieza por señalar Avicena que, si se usara un término que no denotara a nada en absoluto, entonces no podría predicarse nada con verdad de "lo denotado" por tal término, o sea: no podría formarse ningún enunciado verdadero afirmativo cuyo sujeto gramatical fuera el término en cuestión: 'lo no-existente absoluto no puede recibir predicado alguno afirmativo' ((A:03), p.59). Pero —añade Avicena— sí puede lo absolutamente inexistente recibir un predicado negativo, pues, al atribuírsele tal predicado, se le está *dando* una existencia intencional en la mente. Un término, en efecto, es un signo que apunta a algo: si no apuntara a nada en absoluto, tendríase un signo que no significaría, lo cual fuera contradictorio.

Esta solución es, más o menos, la que, en su célebre escrito "On what there is", atribuye Quine al ficticio McX, o Equisez: Equisez dice que, si es una verdad el que Juan de Mairena fuera discípulo de Abel Martín, entonces *algo* (alguien, en este caso) debe ser Juan de Mairena; pero, como —según lo dice el propio Machado— no existió Juan de Mairena (aunque también decía D. Antonio que sí hubiera debido existir), resulta que no hay ningún hombre —ni ningún ser real o extramental— que sea Juan de Mairena; luego Juan de Mairena debe ser otra cosa, un cierto algo, pero no un hombre ni ningún ente extramental: y ese algo será un ente mental. Así lo dice Avicena: "Luego es evidente que la cosa a la cual se atribuye el predicado debe ser de algún modo existente en el alma' ((A:03), p. 60).

Esa concepción aviceniana, hoy popularizadamente achacada a Equisez, está sujeta a los más serios reparos. Helos aquí: 1.º) ¿Es o no es verdad que existe Juan de Mairena? Si sí existe, entonces —en la medida en que eso sea verdad— es falso que no exista; pero, justamente, el propósito con el que se ha inventado (por parte de Avicena y de Equisez) la solución de concebir a Juan de Mairena como un ente intramental es la de no aceptar la existencia de Juan de Mairena, o sea: no aceptar la falsedad (ni siquiera parcial) de la oración 'No existe Juan de Mairena'. Ahora bien, si fuera Juan de Mairena un ente intramental (sean lo que fueren los entes intramentales), entonces —supuestamente— sí existiría, en uno u otro grado; de no, no habría *en absoluto* semejante ente intramental ni, por consiguiente, cabría decir que *tal ente* es Juan de Mairena. Luego Avicena debiera renunciar a la afirmación de que no existe Juan de Mairena (a menos que hubiera estado dispuesto el filósofo de Bujara a aceptar verdades mutuamente contradictorias: una de ellas sería la existencia e inexistencia de Juan de Mairena; pero, si bien tal solución sería del gusto del descubridor de Juan de Mairena, Don Antonio Machado —para quien el secreto del poeta es el principio de contradicción, de "sí contradicción", que pudiéramos decir—, el aristotélico Avicena hubiera rechazado como absurda y hasta impensable cualquier contradicción —en el horizonte filosófico árabe medieval tan sólo los sufíes se acercaron a un reconocimiento de la existencia de contradicciones verdaderas—). Pero, de renunciar a esa afirmación, resultará entonces como verdad *total* que sí existe Juan de Mairena y que, por lo tanto, miente Machado al decir que no existe. Y, lo que es más, al rechazarse grados de existencia —que

Copyrighted material

deben rechazarse a tenor del enfoque aristotélico de Avicena, pues la gradualidad del existir conllevaría contradicciones verdaderas—, resultará que Juan de Mairena existe tanto como el propio Antonio Machado, y no menos que éste último. Y otro tanto ocurrirá con Alí Babá, con Aladino y con cuantosquiera personajes literarios que pueda uno imaginar: todos son tan existentes como el propio Avicena. Pero, frente a ese punto de vista, hay que reafirmar con vigor un principio de sentido común: los personajes de ficción son inexistentes (al menos hasta cierto punto); no tiene tanta existencia Juan de Mairena como Antonio Machado, ni miente éste último al decir que no existió Juan de Mairena.

2.º) Si fuera Juan de Mairena un ente intramental, serían falsas las predicaciones en que se le atribuyen propiedades como las de: haber sido discípulo de Abel Martín; hablar; leer en voz alta, meditar; ser profesor de gimnasia; morir en el año 1909; llevar un gabán polvoriento, etc. Los entes intramentales —si es que los hay, y sean lo que fueren— no tienen maestros, ni mueren, ni llevan gabanes, ni hablan, ni leen, ni meditan. Claro está, Avicena acaso no se hubiera turbado por esta objeción: pues, después de todo, nos ha dicho que lo no-existente (o sea —reinterpretando lo que él dice, a tenor de su propia adjudicación de existencia intramental a "eso" (que sería, si no) inexistente—: lo que existe sólo en la mente) no puede recibir predicado afirmativo alguno. Así pues, de Juan de Mairena podremos negar lo que queramos, mas no podremos decir que es un hombre, ni que tiene alumnos, ni que piensa... Sin embargo, si Juan de Mairena es un ente intramental (tiene una existencia intramental que le hemos "conferido" —de manera enigmática—), entonces, después de todo, sí cabe predicar, con verdad, algo de él afirmativamente: que es un ente intramental; y también que existe —pues, como vimos, sí deben de existir tales entes intramentales—; y que ha recibido existencia de quien lo ha pensado. Sólo que semejante ente intramental ya no tiene nada que ver con el primitivo ente Juan de Mairena de quien hablaba Machado: Juan de Mairena era un hombre, un español del siglo XIX, nacido antes que Machado; mientras que —a tenor del enfoque aviceniano—, Juan de Mairena será, no un hombre, sino un ente intramental al que habrá conferido existencia el propio Machado; todo lo que cuenta Machado de Juan de Mairena será, pues, mentira. Ni siquiera sería verdad que Machado atribuye al de veras existente Juan de Mairena (un ente intramental) todo eso; pues, sin duda, Machado no incurría en el error, ni en el embuste, de atribuir a un ente intramental las propiedades de andar, hablar, ser profesor de gimnasia, etc. Luego ese nuevo ente puramente intramental al que confiriera existencia Machado no tiene nada que ver con el Juan de Mairena de quien nos habla Don Antonio en sus escritos. ¿Para qué sirve, entonces, postular ese ridículo entículo intramental?

3.º) Suponiendo que exista el entículo intramental "Juan de Mairena", su existencia no sería "intencional", si por intencional se entiende —como parece sugerirlo Avicena— *irreal* o algo así. Porque, después de todo, si existe en el alma (o en la mente, sea la mente lo que fuere) un entículo al que valga la pena denominar 'Juan de Mairena', existirá como otros supuestos entes intramentales, o sea: sera una "idea", o "concepto", o como se quiera llamar a esas entidades intramentales (inventadas para no reconocer la existencia de reales

Copyrighted material

entidades extramentales, cuyo grado de existencia —eso sí— sería inferior al de los entes de nuestro entorno cotidiano). Mas las ideas, si es que existieran, existirían realmente (pues existir es lo mismo que existir en la realidad). No hay un existir real y otro irreal (vid. en el Ac.5.º del cap.11.º de esta Sección mis consideraciones sobre la concepción hartmanniana, que inventa un distingo entre *existencia* y *realidad).* El acuñamiento del término 'intencional' no sirve, pues, para nada, si no es como mera cortina de humo: se da la impresión de que no se está concediendo a Juan de Mairena ninguna existencia, porque se dice que la existencia que se le reconoce es intencional; ¡pero no! Si se trata de una existencia en el alma, es al fin y al cabo una existencia, una real existencia (pues se supone que es real el alma y que son reales cuantasquiera cosas que en ella se encuentren; de no ser así en absoluto, ¿de qué serviría hablar del alma y querer reducir la existencia de entes problemáticos o litigiosos a un encontrarse en el alma?).

4.º) Otra dificultad que se yergue en contra de la reducción aviceniana de los personajes literarios y demás entes de ficción a meros entes intramentales o accidentes del alma —dejando ya de lado que los accidentes (según la ortodoxia peripatética a la que pareciera deber atenerse Avicena) deben ser del σύνολον, en este caso del hombre, de la sustancia total y no del alma, que sería tan sólo un coprincipio sustancial, no un existente— es que, de ser así, el Juan de Mairena en que piensa Antonio Machado y aquél en que piensa el lector de esta obra son dos entes diferentes, sin nada en común. No pueden tener nada en común por dos razones: 1.ª) para Aristóteles —y, por lo tanto, para Avicena también— los accidentes carecen de propiedades, pues éstas serían, de darse, accidentes de accidentes, y no puede haber cosa tal —se iría al infinito, y para los peripatéticos es absurda no ya la regresión, sino también la progresión al infinito—; 2.ª) cada accidente lo es de un solo ente, de suerte que, aunque hubiera accidentes de accidentes, cada accidente de accidente o accidente[2] inheriría en un único y particular accidente[1], no en dos o más a la vez (ese punto de vista, claro está, dificulta la comprensión de qué sean las relaciones; pero eso es harina de otro costal). Ahora bien: parece obvio que el Juan de Mairena en que piensan los diversos lectores de Machado es el mismo en todos los casos —o, por lo menos, en muchos—; que, si yo lo encuentro simpático y Ud. lo encuentra antipático, estamos teniendo dos sentimientos dispares y encontrados acerca de la misma persona, o del mismo ente (yo no encuentro simpática a mi idea de Juan de Mairena, a un entículo intramental o anímico, sino al propio hombre Juan de Mairena; y es a ese mismo *hombre* —no a su idea o concepto de él— a lo que considera Ud. antipático).

Podemos sintetizar como sigue la discusión precedente. Tratarías, para elaborar una concepción satisfactoria de los inexistentes, de poder —para cambiar de ejemplo— hacer entrar en un mismo sistema coherente enunciados verdaderos (en uno u otro grado) como son:

1.º Tristán no existe.
2.º Tristán se muere de amores por Isolda la rubia.
3.º Tristán no es italiano.
4.º Varias personas diferentes pueden pensar en Tristán (en el mismo Tristán), sintiendo la una simpatía y la otra antipatía por él.

Copyrighted material

De esos cuatro enunciados, el enfoque aviceniano sólo permitiría reconocer la verdad del 3.º —y de otros enunciados negativos verdaderos acerca de Tristán—, pero debiera *rechazar* los otros tres (no sólo negarlos, sino rechazarlos: negarlos de manera absoluta y total).

Por ese motivo, existan o no los entículos anímicos que dizque servirían de sucedáneos —según Avicena— de entes inexistentes, de hecho no podrían cumplir justamente ese propósito con el cual los ha inventado Avicena: el de servir de sucedáneos de los respectivos correlatos extramentales de los nombres en cuestión. Si se rechaza por completo la existencia de Tristán, entonces será o totalmente falso, o un sin-sentido, cada enunciado afirmativo en que figure como sujeto el nombre 'Tristán'. Pero, si no sirven para ese propósito los entículos anímicos ideados *ad hoc* con esa única finalidad que serían, empero, de todo punto incapaces de alcanzar, entonces ¿para qué sirve el postularlos?

En este punto nos topamos con una consideración aviceniana que arroja luz sobre los propósitos que persigue el filósofo de Bujara al postular entículos anímicos sucedáneos (o dizque tales), a saber ((A:03), p.60): plantéase el problema de afirmaciones verdaderas acerca de cosas que todavía (o ya) no existen, pero que existirán (o, respectivamente, existieron) alguna vez. Avicena, en efecto, no parece muy preocupado por el problema de los entes literarios o de ficción, a los que no parece conceder mucho interés (justo es reconocer que sólo en la filosofía contemporánea, desde Meinong y Frege, se ha meditado con cabal seriedad, y tematizadamente, acerca de esos entes). Lo que, en cambio, sí preocupa a Avicena es el problema de lo *ahora* inexistente. En este punto —pese a su aceptación de una duración eterna o no temporal, que viene dictada por su fe coránica— ubícase Avicena en una concepción más o menos común entre los filósofos anteriores a la filosofía analítica contemporánea (concepción compartida, por añadidura, por muchos filósofos analíticos: A. Prior, P. Geach, R. Swinburne...), a saber: que *existir* es lo mismo que *existir ahora,* en el presente. Los medievales (incluido Avicena) admiten, además, otro existir intemporal; pero ese existir intemporal es privativo únicamente de Dios, el cual, a su vez, carece por entero de existencia temporal (sobre ese problema, vid. (P:12), Secc.II, arts.318-342; vide asimismo el Ac.9.º del cap.11.º de la Secc.II del presente libro, donde criticaré esa equiparación de *ser verdad* con *ser verdad ahora).* Ahora bien, si —con la excepción apuntada—, *existir* es lo mismo que *existir ahora,* entonces, obviamente, es falso que exista el califato abbasí, pues no existe en este momento de 1982 en que estoy escribiendo estas líneas (el ejemplo que formula Avicena es el de la Resurrección; pero añade: 'Y lo mismo sucede respecto del pasado').

Pero, si es inexistente el califato abbasí, entonces ¿cómo es que son verdaderos los enunciados 'El califato abbasí es uno de los imperios más brillantes que registra la historia universal' o 'El califato abbasí floreció en el siglo II de la hégira'? La solución que brinda Avicena es que, cuando decimos 'Existió el califato abbasí', unimos dos inteligibles o entes intramentales: la idea de ese califato y la idea de existencia; y atribuimos la segunda idea a la primera. Y añade: 'los predicados no se aplican en realidad nada más que al ser que existe intencionalmente en el alma, y sólo accidentalmente al ser externo' ((A:03), p.60). Pero esa

Copyrighted material

solución me parece inaceptable, porque equivale a reducir *todas* las verdades que usualmente proferimos a verdades sobre combinaciones de ideas, a predicar una idea de otra; pero eso —paréceme— es equivocado, por las razones siguientes: 1.ª) Lo que atribuimos a —o predicamos de— una idea, como mi idea del califato abbasí (si es que se da cosa tal) no es [la idea de] haber florecido en los siglos II-III de la hégira, pues mi idea no floreció, y menos mil y pico de años antes de que yo naciera. 2.ª) Mi afirmación de que fue poderoso el califato abbasí no es una afirmación acerca de mi idea, sino acerca del califato. 3.ª) Lo que hace verdadero al enunciado 'Fue poderoso el califato abbasí' no es que estén asociadas o combinadas en mi mente las ideas del califato abbasí y del poder; lo que hace verdadero a ese enunciado es el haber sido poderoso ese imperio, o sea: la existencia (= la verdad objetiva, óntica) del hecho de que fue poderoso el califato abbasí: por más que Eufrasito asocie o combine su idea del califato abbasí con su idea de país de religión xintoísta, eso no hace verdadero al enunciado 'El califato abbasí fue un país de religión xintoísta'.

No es éste, empero, el lugar en que deba yo exponer mi propia solución. Quedará ésta esbozada en el cap.11.º de la Secc.II de esta obra.

En todo caso, vale la pena plantearse aquí el problema de cómo se relaciona esta concepción aviceniana de los inexistentes con su concepción de las puras esencias posibles (vide infra, Ac.11.º de este mismo capítulo). En uno como en otro caso, Avicena trata de ir más allá de Aristóteles. El Estagirita admitía verdades sobre inexistentes pero reduciéndolas a verdades definicionales o sin basamento real, a meras vigencias veritativas. Avicena comprende lo ilusorio de esa solución. Para que sean verdades, deben darse, deben existir, los entes en ellas involucrados. A fin de reconocerles alguna existencia, y no pasándole por las mientes que hay múltiples grados de realidad —y que, por lo tanto, los entes inexistentes, incluyendo los puros posibles, pueden ser concebidos como entes provistos de un grado inferior de realidad o existencia, e.d. como existentes hasta cierto punto y, a la vez, inexistentes también hasta cierto punto, acaso más inexistentes que existentes—, Avicena escoge otro camino: el de la subjetivización, el de erigir lo mismo a los inexistentes que a los puros posibles en entes mentales. Así, los puros posibles serán convertidos por el filósofo de Bujara en ideas recibidas en un intelecto siempre en acto, que ha de ser uno de los intelectos que están en lo alto de la creación y que son también las primeras criaturas.

En el Ac.11.º estudiaremos las dificultades que asedian a esa subjetivización de los posibles, y que guardan similitud con las que rodean a la subjetivización de los inexistentes que hemos estudiado en este acápite. Lo interesante, de todos modos, es cómo ha tratado Avicena de dar un basamento óntico —aunque sea *como ideas*— a las verdades que, para Aristóteles, estaban flotando y sin anclaje en la realidad. Desgraciadamente, sin embargo, el conceptualismo aviceniano no constituye una alternativa convincente y satisfactoria.

Copyrighted material

Acápite 3.º EL PROBLEMA DE LAS PRIVACIONES EN LA FILOSOFIA DE AVICENA

Con respecto al problema de las privaciones, la solución aviceniana ((A:03), pp.60-61) es la ortodoxa dentro del peripatetismo: de suyo, una privación de algo no es nada de nada ('no son verdaderas esencias ni cosas existentes'), pero se conciben desde la perspectiva de un correlato con algo, de una relación. 'Así —añade Avicena— la ceguera sólo existe con relación a la vista, y no se comprende sino por una composición de ideas, en la cual entre la privación, y un *habitus* que se opone propiamente a ella. Por esto, la ceguera se comprende por la vista, el reposo por el movimiento, y la oscuridad por la luz'. He respetado la traducción de D. Miguel Cruz Hernández: respecto de la palabra 'habitus', habrá que entenderla en su sentido escolástico, como *referencia* ('habitud' "traducen" algunos); algo así como un *habérselas-con* lo que sea de determinada manera. Claro está, esa habitud es una relación de uno u otro tipo, sólo que Avicena parece concebirla como una relación que no sería propiamente tal, no cayendo en la categoría de la *relación.* Los escolásticos posteriores hablarían de relación no predicamental, que sería un algo que, sin ser relación, sería empero concebido por nosotros como siendo relación. Las dificultades se amontonan sobre tales enfoques del *como si.* Porque, si no es relación, ¿qué ganamos concibiéndola como si lo fuera?

Mas, sea de ello lo que fuere, lo que sí nos interesa aquí es resaltar varios inconvenientes mayores del planteamiento aviceniano sobre las privaciones (para una crítica más general del rechazo aristotélico de las privaciones, vid. infra, Secc.II, cap.7.º, Ac.6.º). En primer lugar, Avicena incurre en flagrante contradicción al decir, por un lado, que no existen las privaciones y al añadir luego que sí existen aunque sólo con relación a aquellas cosas de las cuales son, precisamente, privaciones. La contradicción es tan flagrante como lo sería ésta otra: 'Logroño no existe; sólo existe en la Rioja'. Claro, si existe (aunque sea sólo) en la Rioja, existe; y, del mismo modo, si existen (aunque sea únicamente con relación a sus respectivos opuestos dizque positivos) las privaciones, es que éstas existen, después de todo.

(No debe extrañar al lector el que quien esto escribe reproche a Avicena el incurrir en contradicción. Esa crítica tendría siempre un valor como argumento *ah hominem,* puesto que el aristotélico Avicena rechaza la contradictorialidad de lo real. Pero es que, además y sobre todo, la artificial reducción aviceniana de los entes inexistentes a entículos intramentales o anímicos tan sólo se justifica por el intento de evitar la contradicción que, de no, surgiría al reconocerse que un inexistente es algo —y, por ende, existe— y, a la vez, no existe. Mas, aparte de no lograr su objetivo de evitar a todo trance la contradicción, el enfoque aviceniano desemboca en supercontradicción; pues a fuer de pensador aristotélico —y, por consiguiente, dignoscitivo, o sea: rechazador de la contradicción—, Avicena entiende el 'no' como 'no... en absoluto'. De suerte que, cuando dice que no existen las carencias o inexistencias, está queriendo decir que ellas no existen *en modo alguno;* pues, de no ser eso lo que quiere decir, vendría a reconocer que, al fin y al cabo, sí existen las carencias —existen en uno u otro grado y, por lo tanto,

Copyrighted material

existen a secas, en virtud de la regla de apencamiento: cf. Ac.4.º del cap.4.º de la Secc.II—.)

Por lo demás, eso de que las privaciones existen sólo con relación a sus opuestos debe sopesarse bien para saber qué se quiere decir al afirmarse tal cosa. Cada ente está en relaciones con los demás y no existe aparte —o independientemente, o al margen, o más allá— de tales relaciones; en ese sentido, cada ente existe sólo en relación con los demás —en las relaciones que guarde con los demás entes: con unos, unas, y con otros, otras, claro está—. La pobreza sólo existe en su relación con los pobres y en su relación con su opuesto, que es la riqueza, y en sus relaciones con las demás cosas. Mas, si lo que quiere decir Avicena es algo más que eso —y, sin duda, es algo más (entre otras cosas porque el aristotélico filósofo de Bujara no habría aceptado el principio *relacionalista* que acabo de sentar según el cual cada ente existe sólo en sus relaciones con los demás: para él las sustancias son entes cuya realidad se da en un absoluto en sí, más allá de cualquier relación)—, entonces hay que contestar que ni siquiera está claro qué sea ese algo más. Sin duda de lo que se trata es de un empeño por aguar o disimular la realidad de las privaciones; primero negándoles rotundamente la existencia, y luego —en la frase que comentamos— concediéndoles una existencia meramente relacional, en tanto que sus opuestos tendrían existencia propia, irrelacional. Pero esto último es —me parece a mí que a todas luces— falso: tan relativa es la pobreza a la riqueza como la riqueza a la pobreza; tan relativa es la quietud al movimiento como éste a aquélla. Tan es así que, en verdad —y contrariamente a lo que se desprende del enfoque aristotélico—, es arbitrario decir que uno de los términos es positivo y el otro negativo. Puede tolerarse tal motejamiento en aquellos dúos en los que uno de los términos reciba una valoración positiva; dirase así que la valentía es algo positivo y la cobardía algo negativo (una carencia de valentía). Mas no se entiende tal cosa como si se quisiera decir que no hay cobardía, que no existe tal carencia de valentía: sí existe y, por consiguiente, sí es algo óntica o entitativamente positivo. Al fin y al cabo, con el mismo derecho con el que se dice que la cobardía es carencia de valentía puédese decir que esta última es carencia de miedo, o carencia de predominio del miedo —el cual predominio sería lo mismo que la cobardía—. De suerte que tan correlativa es la valentía con respecto a la cobardía como ésta con respecto a aquélla.

La solución aviceniana peca del defecto común de todos los irrealismos, de todas las soluciones —tan del gusto de los peripatéticos— que quieren quitarse los problemas de encima achacándole a la mente la creación de algo, en vez de reconocer que ese algo se da en la realidad; creyéndose que el problema se esfuma una vez que el ente litigioso es arrumbado y confinado en ese zaquizamí que es el alma o la mente; pero, si el ente en cuestión era litigioso y suscitaba problemas, los mismos o más graves problemas suscitará el entículo supuestamente mental o anímico que venga a ser sucedáneo suyo a tenor de las teorías irrealistas. Por otro lado, de nada sirve decir que yo puedo mirar una pura nada y, al mirar "la" o pensar "la" de cierto modo, crear algo; o que puedo mirar una misma cosa y crear varias a partir de ella; o mirar varias cosas y verlas como un haciéndolas una "en la mente". (Esa es la catadura de algunas soluciones escolásticas

Copyrighted material

del problema de los universales, los conceptualismos como el de Suárez.) Lo que debieran hacer los irrealistas conceptualistas es, en vez de pretender reducir a "conceptos" o enticulos anímicos los entes litigiosos, mostrar que se puede prescindir en el habla de las expresiones que parecen denotar a tales entes litigiosos, o sea: que pueden encontrarse reglas satisfactorias y *sistemáticas* de paráfrasis de cada oración en que figure una de tales expresiones de suerte que el resultado de la paráfrasis ya no contenga ninguna de esas expresiones. Mas el propio Avicena recurre, en sus explicaciones, a un hablar de inexistencias, de carencias: nos dice ((A:03), p.160) de lo que no existe necesariamente que su existencia 'debe ser precedida del no-ser'. Y concibe Avicena a los entes creados como teniendo, *de suyo,* carencia de perfecciones; esa carencia es lo que explica sus deficiencias y su multiplicidad, que no vienen de Dios, del creador. Ahora bien, si no fuera nada de nada semejante carencia, entonces nada se explicaría con "ella"; luego algo habrá que sea esa carencia.

Es más: toda la explicación que da Avicena sobre la dualidad potencia/acto está montada sobre la existencia de privaciones. Dicenos (en (A:03), p.125) que la potencia está asociada al mal como el acto al bien: una cosa es mala en tanto que hay en ella falta de una perfección, o porque arrastra esa carencia a otra. Y añade textualmente: 'Si la privación no fuese la causa de que algo estuviese en potencia, ciertamente las perfecciones de las cosas estarían presentes y no serían malas en absoluto.' Y, similarmente, en (A:03), p.126, dice Avicena que el no-ser de algo se explica por una ausencia —alude a la ausencia de una acción causante de tal algo—. Vemos, pues, cómo el propio Avicena considera a ciertas carencias o inexistencias como causas explicativas de ciertos hechos; lo cual fuera imposible si tales carencias no fueran nada de nada, pues entonces nada en absoluto podrían causar o explicar.

No parece haber modo convincente de desembarazarse de las carencias, pues éstas están destinadas a explicar o fundar muchas cosas, como la falsedad de las oraciones que enuncian aquello de lo que son, precisamente y en cada caso, carencias; o como el producirse o no producirse de ciertos efectos; por otro lado, si hemos de reducir el mal a no-ser o a carencia de bien, debe ser obvio que tal no-ser o tal carencia debe ser algo —eso es lo que supo ver el cátaro Bartolomé de Carcasona, con toda justeza en ese punto, aunque luego se extraviara en un dualismo metafísico difícilmente sostenible y plagado de supercontradicciones; en todo caso, era justa su protesta contra un fariseísmo que, después de reducir el mal a no-ser, rechazaba en redondo la existencia de ese no-ser; con lo cual el mal quedaba reducido a mera ilusión (vid. al respecto (P:12), Arts.250&251 de la Secc.II, pp.367-8).

Copyrighted material

Acápite 4.º ARGUMENTOS EN CONTRA DE LA ADMISION DE NEGACIONES DESDE EL ANGULO FILOSOFICO DE AVICENA

Cierto es que la admisión de carencias o privaciones haría saltar los goznes del marco categorial peripatético —si bien la postulación aviceniana de una diferencia real entre esencia y existencia también desborda ese marco, como vamos a verlo más abajo (y, en ese punto, tenía razón Averroes en su crítica del filósofo de Bujara). Porque ¿a qué categoría pertenecería una privación? Podríamos, tal vez, postular un tipo particular de privación para cada categoría. Pero, en ese caso, la palabra 'privación' sería tan plurívoca como lo son las palabras 'ente' y similares para los aristotélicos (en el marco pluricategorialista aristotélico, un ruiseñor no existe en el mismo sentido de la palabra 'existir' en que existe su estar volando: lo primero es una sustancia o esencia; lo segundo, un accidente).

Más grave que ese reparo, es que las privaciones no entrarían en ninguna de las diez categorías, sino que, más bien, debieran duplicarse esas categorías: la falta de una cualidad no sería, para un aristotélico, otra cualidad, pues entonces sería algo positivo y ya no habría oposición entre esa falta y la cualidad en cuestión; en el marco del esquema ontológico aristotélico resulta difícil explicar la oposición entre diferentes colores, o ubicaciones simultáneas, p.ej. (A este respecto, no parece baldío señalar que para los mutakallimíes ortodoxos —Al Axgarí, Al Baqillaní, etc.—, lo que llamamos 'privación' es tan positivo como aquello de lo cual decimos que es privación. Con esa tesis tratan de resolver el problema teológico de que pudiera, en algún sentido, "haber" algo sin ser creado por Dios —la oscuridad, dondequiera que no cree Dios luz—. Claro, el peripatetismo resuelve el mismo problema por otro medio: la privación no es nada de nada en absoluto y, por eso mismo, no la *hay,* propiamente hablando; hablamos (como si fuera) de "ella" impropiamente, hipostatizando o reificando un mero concepto subjetivo. Pero, de uno u otro modo, presintieron los axgaríes que tal "solución" peripatética no era razonable, pues hasta los propios peripatéticos vense obligados a hablar de privaciones; señal, pues, de que son algo las privaciones. Pero, por el aludido motivo teológico, ese algo no puede quedar constituido por la mera falta o ausencia —por el mero no darse— de aquello de lo que la privación en cuestión es, justamente, concebida como privación. Luego es algo positivo. Entonces, podrá suceder que en un sitio no haya ni calor ni frío; que haya sólo el primero, o sólo el segundo. ¿Podrá también suceder que haya ambos —y ambos en alta medida, si se introdujeran grados de verdad o existencia—? Al Baqillaní parece excluir esa posibilidad; pero en eso incurre en inconsecuencia. Por ello, Avicena tendrá que desechar ese enfoque de los mutakallimíes ortodoxos y volver a las sendas del peripatetismo. Ninguna de esas soluciones me parece convincente. La solución axgarí da en el clavo al reconocer la existencia, la positividad entitativa, de las privaciones; pero falla en no reconocer que la privación de algo es eso: privación de tal algo; que la falta de aluminio es *falta* de aluminio, que la pobreza es falta de riqueza, etc. La solución de Avicena reconoce lo último, pero no lo primero —no la realidad de las

Copyrighted material

privaciones—. Lo que hay que reconocer, pues, es que dos realidades —ambas positivas— pueden ser tales que la una sea la negación de la otra; que la negación de algo puede ser algo. Los mutakallimíes no aceptaban eso por motivos teológicos, pues quebrantaría la omnipotencia divina tal como ellos la entendían; cf. mi propia solución de este problema teológico en (P:12), cap. 5.º de la Secc. II.)

La falta de una cualidad no pertenecería, pues, a la categoría óntica de la cualidad, sino a una nueva categoría de la ausencia-de-cualidad —si es que hemos de ceñirnos a los esquemas categoriales peripatéticos—. Pero decir simplemente de algo que es ausencia-de-cualidad no sería decir nada positivo —de ser positivo, ya no serían irreduciblemente negativas las privaciones o carencias—. ¿Qué diferencia positiva habría, entonces, entre las carencias de cualidades y las carencias de relaciones, o de pasiones, o de ubicaciones, etc.? Para que hubiera diferencia positiva, algo positivo debiera poder predicarse de tales privaciones; pero eso sería imposible, por ser pura o irreduciblemente negativas tales privaciones. La cualidad, p.ej., es, para los aristotélicos, lo que cualifica, lo que sirve como respuesta a una pregunta del tipo '¿Qué tal (o cómo: πόιος) es la cosa?' La privación de cualidad no serviría de respuesta a tal pregunta (un aristotélico argüiría que no se responde a una pregunta así diciendo que la cosa no es amarilla, o no es tierna). Mas tampoco cabría definir a la privación de cualidad como lo que no sirve de respuesta a una pregunta así, porque entonces la privación de cualidad sería cualquier otra categoría. Antes bien, la privación de cualidad sería lo mentado al negar una respuesta positiva a una pregunta de ese tipo; pero, de nuevo, no se da con ello caracterización positiva alguna de la privación que sirva para determinar una categoría óntica o antióntica.

Más obvio sería eso en el caso de la privación de sustancia o esencia. En el marco aristotélico, la hominidad de Haendel es lo mismo que el propio Haendel, su sustancia o esencia, que, desde luego, no incluye los accidentes (Haendel a secas, Haendel como tal, no incluye ni conlleva el ser un hombre del siglo XVIII, ni el ser alemán, ni el ser músico, ni nada de todo eso: hubiera podido ser una poetisa malgache del siglo X, p.ej.). ¿Qué sería la falta de tal esencia o sustancia? ¿Qué sería la falta o inexistencia de Haendel? Y ¿qué sería el no ser Haendel de determinada sustancia, p.ej. su no ser murciélago? ¿Sería lo mismo que su ser hombre, o sea: sería el propio Haendel? (En ese caso, su no ser murciélago sería lo mismo que su no ser castor.) ¿O sería un algo irreduciblemente negativo? Pero nótese bien que el no ser Haendel un murciélago no sería la mera carencia o falta de una sustancia —eso sería la inexistencia de Haendel en el caso que nos ocupa—, sino que sería algo expresable con una oración negativa en la cual el sujeto denotaría a una sustancia existente, y el predicado a cierta especie o forma sustancial, asimismo existente; lo inexistente sería el estar incluida esa sustancia individual en esa especie (claro, eso de que la especie también es real debe entenderse a lo Aristóteles: extramentalmente sólo existe, *como tal*, en potencia, y se actualiza, como tal, sólo en la mente; extramentalmente, eso sí, existe en acto, mas no como tal, sino como cada uno de los individuos por ella abarcados; o bien habría que entenderlo como lo entiende Avicena: vide infra, Ac.11.º de este mismo capítulo). Es difícil ver cómo algo de esa índole (una

Copyrighted material

combinación negativa de una sustancia individual existente con una especie también existente —a su manera—) podría ser el correlato categorial negativo o privativo de la categoría aristotélica de sustancia o esencia. Por otro lado, hay que distinguir entre la ausencia de murciélagos (en un sitio) y el que cierta sustancia en particular no sea un murciélago. Una cosa, en efecto, es que en el aposento donde esto escribo no esté habiendo murciélago alguno y otra el que la pluma que tengo en la mano no sea un murciélago —o incluso el que cada sustancia que está habiendo en este aposento no sea un murciélago—. Mas ¿qué sería, en el marco ontológico peripatético, la inexistencia de murciélagos en este aposento? Y, sea lo que fuere, ¿sería eso de la misma categoría privativa o negativa que el que la pluma no sea un murciélago?

Vese por todo ello cuán difícil resultaría adaptar el esquema categorial aristotélico para dar cabida a inexistencias. La solución de los aristotélicos es arrojar las inexistencias o privaciones al vertedero de lo intramental, como si con eso se solucionara algo. Mi propia solución alternativa es la de romper con todo pluricategorialismo y no admitir más que una sola y única "categoría" (el término pierde con ello interés): la de los entes; cualesquiera dos entes existen en el mismo sentido de la palabra 'existir', y cuanto puede afirmarse o negarse del uno puede también —con verdad o falsedad, ésa es otra cuestión— afirmarse o negarse del otro. Dentro de este enfoque no categorial (o, lo que es lo mismo, unicategorial) sí cabe admitir la existencia de privaciones, carencias o inexistencias: una inexistencia es algo positivo, y hasta, a veces, positivísimo: en muchas ocasiones más real que aquello de lo que es, precisamente, privación, carencia o inexistencia.

Cabe ahora examinar someramente el (único) argumento que esgrime Avicena en contra de las inexistencias o privaciones ((A:03), p.60): de darse éstas, se amontonarían hasta el infinito en una sola cosa. El argumento es doble: rechaza, sin duda, la multiplicación innecesaria de entes; y rechaza, sobre todo, la multiplicidad infinita, pues el aristotelismo siempre ha considerado como contradictoria a la infinidad en acto. Esta última presuposición no es, desde luego, irrebatible, como hoy sabemos: hoy muchos matemáticos aceptan la infinidad en acto sin incurrir en demostrable contradicción; surgiría una contradicción, no dentro de sus sistemas, sino en una extensión de uno de tales sistemas en la cual se añadiera el viejo aserto —que no aceptan esos matemáticos— de que la parte no es tan grande como el todo —o de que un subconjunto propio de un conjunto no es tan grande como el conjunto—. Pero los matemáticos aludidos dirán que, justamente, la aritmética prueba la falsedad de ese aserto. (Mi propio enfoque contradictorial, desarrollado en (P:08) —donde he expuesto un sistema elaborado de aritmética difusa contradictorial— estriba en sostener que el subconjunto propio infinito de un conjunto infinito a la vez *es* tan grande como éste último *y no es* tan grande como él —nótese bien que no digo: 'Y no es *en absoluto* tan grande como él'; téngase bien presente el distingo entre negación simple o débil, el mero 'no', y negación fuerte o supernegación, el 'no... en absoluto. Por lo demás, el rechazo de la infinidad en acto les jugó malas pasadas a Aristóteles y a los *falásifa*, pues, del principio común de que es contradictoria la infinidad en acto, dedujeron los mutakallimíes y Algazel la imposibilidad de que

Copyrighted material

el universo haya carecido de comienzo temporal; vide (C:02), pp.18-49; cf. también la tesis de la primera antinomia kantiana de la razón pura.)

Por otro lado, ¿con qué fundamento cree Avicena que la postulación de negaciones o privaciones nos llevaría a la postulación de una infinitud de ellas? Podría objetársele que, si el número de entes es finito —como ha de serlo, según los peripatéticos—, entonces el número de negaciones o privaciones será finito también: pues privación será, en cada caso, privación o carencia de un ente. Pero Avicena pudiera responder que, una vez que se admiten privaciones de entes positivos, se ha multiplicado una primera vez el número de entes (al ser caballo de Babieca se añaden: su no ser cigüeña, su no ser canguro, etc.); luego tenemos negaciones en que están involucradas esas negaciones, y así sucesivamente al infinito; p.ej., tendríamos el que la no fiereza de Babieca (el no-ser fiero Babieca) no sea causada por eso o aquello, etc. Claro que, frente a un razonamiento así, pudiera argüirse, desde una posición que se amparara precisamente en el categorialismo aristotélico, que, como los accidentes no tienen accidentes (no tienen, pues, cualidades, ni relaciones, etc.), tampoco hay negaciones o privaciones en que estén involucrados ni los accidentes ni las negaciones o privaciones de accidentes, pues éstas últimas estarían en el mismo nivel o plano entitativo (sólo que negativamente) que ocuparían los respectivos accidentes. Quedarán entonces tan sólo privaciones en las que lo involucrado fueran o sustancias o negaciones de sustancias, pues éstas sí estarían en el plano entitativo de las sustancias; mas ¿qué tendría sentido afirmar o negar de una privación de sustancia —p.ej., del no ser Babieca un perro, o del no existir en este aposento ningún lagarto, p.ej.? Con una respuesta cauta —con un buen hachazo occamiano—, quedaría roto el cordón argumentativo que lleva a la conclusión aviceniana de que, si hubiera privaciones, éstas se darían en número infinito.

Sea de ello lo que fuere, centremos ahora nuestra atención en el mero repudio (implícito) aviceniano de la proliferación, aun finita, de entidades que traería consigo la admisión de la existencia de privaciones. Hay que resaltar que esa proliferación no es inaceptable ni inconveniente; y, en cualquier caso, mucho más inconveniente es el no aceptar que se dan privaciones, como lo hemos visto hasta por el papel que juegan en la propia metafísica aviceniana. Pero ¿qué inconveniente se sigue de que exista o se dé en este aposento falta —o carencia, o inexistencia— de peces, de objetos áureos, de avestruces, etc.? Bromas aparte (como la de que de que demasiadas cosas habría aquí a la vez, o que este aposento es demasiado pequeño para dar cabida a tanta cosa —bromas que arrancan de confusiones, como la de creer que la inexistencia de un animal sería algo así como un animal inexistente, o "negativo", y tan grande como él—), lo que sí hay que reconocer es que varias cosas pueden ocupar a la vez un mismo lugar. Pues bien, ¿por qué no? Lo único que, a ese respecto, parece correcto afirmar es que dos entes diversos no pueden compartir, en la misma medida, sus ubicaciones espacio-temporales (globales) respectivas, o sea: que habrá algún lugar y algún momento tal que uno de los dos entes esté en ese lugar en ese momento en medida superior a aquélla en que se encuentre —si es que se encuentra— el otro allí entonces. Podrían enunciarse otros principios más fuertes con respecto a los cuerpos —a lo mejor es cierto que dos cuerpos diversos no pueden estar simultá-

Copyrighted material

neamente en un mismo sitio *en la misma medida*—. Pero, en todo caso, es erróneo el principio drástico de absoluta inocupabilidad simultánea de un mismo lugar por varios entes. Y téngase bien presente que la falta de un cuerpo —p.ej., de un babuino, o de un zafiro— en este aposento no es un cuerpo, ni es el darse de otro cuerpo en este aposento: es lo que es: falta, inexistencia, de un babuino, o de un zafiro.

Vale la pena señalar, así sea de pasada, que, si bien no aparece —que yo sepa— en la pluma de Avicena, podría esgrimirse desde el ángulo creacionista en contra de las carencias el siguiente reparo o escrúpulo: si las carencias (inexistencias, privaciones, faltas) son algo, entonces "cuando" Dios no ha creado nada, ya están ahí existiendo, increadas, las carencias de todas las cosas aún no creadas; luego esas carencias, que deben ser entes finitos, serían, sin embargo, entes increados. (Justamente, como lo señalamos más arriba, era un escrúpulo de ese tipo lo que llevaba a los axgaríes a considerar a la quietud, la oscuridad, etc. como entes positivos que no serían, sin embargo, carencia de movimiento, carencia de luz, y así sucesiva y respectivamente.)

He aquí mi respuesta: del mismo modo que Avicena reconoce que no hay un *antes de la creación* en el tiempo (y que no lo hay es obvio, aun para quienes no acepten la tesis aviceniana de que la duración temporal es ilimitada *a parte ante*, o sea que el tiempo carece de comienzo —con respecto a mi propia posición al respecto, vide (P:12), Secc. II, Arts. 343-4)—, similarmente no hay un *antes de* la creación que sea intemporal; no porque la eternidad no sea una duración, que sí lo es, sino porque carece de relaciones de anterioridad, simultaneidad o posterioridad con los momentos del tiempo, toda vez que es una duración de otra índole muy diferente. Ni hay tampoco que decir que en la eternidad "ya" existen entes finitos "antes" de que los haya creado Dios —siendo esos entes las carencias de los demás entes finitos "aún" no creados—. Hablar así es disparatado, porque la eternidad no es un "ya" relacionado con el tiempo como anterior a éste, y referido a lo que en el tiempo sucede como "todavía no" sucedido. Lo que hay que decir es que es intemporalmente (o sea: en la eternidad) cierto que Dios crea el universo de los entes finitos, y a cada ente finito en particular; y crea al universo y a cada ente en el tiempo que le corresponde, o sea: es intemporalmente cierto que Dios crea-en-tal-lapso a tal ente, siendo lo mismo el existir del ente en ese lapso que su ser creado por Dios en ese lapso. (Para mayores detalles acerca de esta concepción ontofántica de la creación, véase (P:12).)

En todo caso, es la propia concepción aviceniana de la creación *ex nihilo* la que está sujeta a graves reparos, como veremos más abajo (Ac.11.° de este mismo capítulo); pues —inconsecuentemente, además, con su rechazo de la existencia de privaciones—, vese llevado Avicena a concebir a la nada, en cierto modo, como un "algo" subsistente o estante-ahí antes de la creación, que englobaría a las esencias todavía inexistentes de las criaturas.

Antes de cerrar este Acápite vale la pena expresar esta consideración nada baladí, a mi juicio: según lo dice Avicena ((A:03), p.61), la inteligencia que existe absolutamente en acto no concibe a las privaciones. No sé si se refiere Avicena a Dios; pero me inclino a opinar que se refiere a cualesquiera inteligencias que estén siempre en acto, o sea: tanto el intelecto divino (que es el mismo

Copyrighted material

Dios) como las nueve inteligencias celestes, que van descendiendo del intelecto supremo al entendimiento de la esfera lunar. Sin duda hacen bien esos intelectos en no pensar o concebir lo que, según Avicena, no sería nada de nada, por carecer (completamente) de existencia; pensar o concebir "eso", aparte de lo imposible que es, fuera engañarse. Pero, como, sin duda, esos Intelectos siempre en acto conocen lo real de manera óptima, resulta que quienes sí concebimos carencias o inexistencias conocemos lo real peor y, además, mezclamos a nuestro conocimiento una concepción de lo que es inconcebible de suyo (por eso no lo conciben esos Intelectos en acto), la cual, así, embrolla y desfigura nuestro conocimiento de la realidad. Si le sugerimos a Avicena que trate de prescindir, entonces, de esa concepción de inexistencias, diríanos que al hombre no le resulta posible tal prescindencia. Pero eso significa que al hombre no le resulta posible conocer la realidad, pues su conocimiento de la realidad es, a la vez, un desfiguramiento —o sea: un desconocimiento— con el cual embrolla y falsea a la realidad. Desembocamos así en un autorrefutante escepticismo, difícil de sortear con los consabidos expedientes aristotélicos de "en-cuantos". Pues lo peor es que, después de todo, Avicena, que es hombre, por más que diga que al hombre no le resulta posible conocer la realidad sin mezclar a su conocimiento esa postulación ficticia de privaciones (concepción a la que nada correspondería en la realidad), consigue ver a la realidad como es, como carente de tales privaciones; y logra decirnos que así es la realidad, y que así la conocen el Intelecto máximo y los demás intelectos en acto.

Cerraré este ya largo acápite observando uno de los motivos principales para abrazar la existencia de privaciones o carencias (motivo que aflorará en el cap.13.º de esta Secc.I, cuando examinemos cómo lo afronta Wittgenstein), a saber: que parece imposible, sin un reconocimiento de la existencia de privaciones o carencias, dar cuenta de la falsedad de oraciones afirmativas atómicas, que es lo mismo que la verdad de sus respectivas negaciones; ese motivo viene todavía más reforzado por la estructura del árabe, en la cual se pide a alguien, no literalmente que no grite, sino abstención de gritar (gadamaṣ-ṣarīji; lo cual puédese traducir como: 'inexistencia (o falta, o ausencia, o abstención) del griterío', 'una nada de griterío'. Esa palabra (gadama) es la que emplea Avicena para hablar de la creación: gani-l-gadami; o sea: de la nada. Sin duda, el hablar de una creación de la nada (en vez de decir que la creación no fue a partir de cosa alguna: là xaí'in) le da pie a Avicena para alguna de sus confusiones al respecto. Pero, dejando eso de lado por el momento, bástenos señalar que la sustantivación sistemática de lo que en otras lenguas se expresa por locuciones verbales precedidas de negación permite, más obviamente todavía que en esas otras lenguas, por medio de mera aplicación de la regla de generalización existencial, obtener la conclusión de que sí existen tales carencias o privaciones.

Copyrighted material

Acápite 5.º LA DOCTRINA AVICENIANA SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: PRIMERA TESIS: IDENTIDAD ENTRE CADA ENTE Y SU ESENCIA

La doctrina aviceniana sobre la esencia y la existencia comprende seis tesis, enredadas unas con otras en la exposición y argumentación avicenianas y asimismo en la crítica que de esa doctrina harían autores posteriores a ella opuestos, como Averroes y los averroístas latinos —Siger de Brabante, p.ej.— He aquí esas seis tesis:

1.ª tesis.—El ente creado sustancial es lo mismo que su esencia.

2.ª tesis.—La esencia de una sustancia es o pura forma sustancial —en el caso de las inteligencias puras— o un compuesto hilemórfico; pero en ningún caso incluye los accidentes.

3.ª tesis.—La esencia de un ente creado cualquiera es diversa de la existencia de dicho ente.

4.ª tesis.—La existencia de un ente creado presupone la posibilidad "previa" de ese ente, pero no resulta de la esencia del mismo por necesidad interna de ésta, sino que le adviene de fuera por una necesidad extrínseca (extrínseca a la criatura que proviene del propio Creador).

5.ª tesis.—Cuando todavía no ha recibido existencia, la esencia finita creable es una idea en uno de los Intelectos separados creados por Dios.

6.ª tesis.—Dios no tiene otra esencia que su existencia; Dios carece, pues, de quididad.

En toda esa doctrina, lo que yo considero valioso es, justamente, lo más sañudamente atacado por Averroes y sus seguidores, los aristotélicos estrictos: la tesis 3.ª y la (primera parte de la) 6.ª. Todas las otras tesis me parecen equivocadas, incluso el primero y el segundo miembros conyuntivos de la tesis 4.ª, por inconsecuentes con la afirmación de una cierta necesidad de la creación, que es el tercer miembro conyuntivo y que yo comparto (si bien, a diferencia del planteamiento de Avicena, el mío —por comportar *grados* de verdad— puede matizar y morigerar ese necesitarismo, al afirmar que muchos entes son *menos* necesariamente reales que reales a secas). Pero las más erradas me parecen la 1.ª, la 2.ª y la 5.ª

Conviene, ante todo, delimitar con esmero el planteamiento aviceniano. Avicena se plantea el problema únicamente con relación a las sustancias creadas, no a los accidentes. Cierto es que sus ejemplos parecen confundentes (lo blanco, el triángulo: ¿trátase de sustancias?). Pero, posiblemente, los ejemplos, en parte inspirados acaso en el propio texto aristotélico, vienen en el filósofo de Bujara únicamente a desbrozar y allanar un poco el camino al lector, no pretendiendo ser ilustraciones rigurosas de la doctrina que está exponiendo.

Si Avicena no se plantea el problema de esencia y existencia con respecto a los accidentes es, sencillamente, porque los accidentes no tienen esencias (nada tiene, hablando en puridad, esencia, para Avicena: se puede ser una esencia, no se puede tenerla —a tenor de la tesis 1.ª); y, además, los accidentes tampoco existen en el sentido fuerte de la palabra, privativo de las esencias o sustancias. Con todo, el problema de los accidentes queda en pie, y Avicena lo ha esquivado

Copyrighted material

o eludido sin resolverlo. Lo veremos reaparecer en Sto. Tomás —vide infra, Ac.4.º del cap.7.º de esta misma Secc.I.

Vamos a ir considerando, uno por uno, los argumentos que llevan a Avicena a postular cada una de las cinco tesis arriba mencionadas. A la primera de ellas es conducido por los siguientes motivos.

Ante todo, Avicena piensa que la esencia y la existencia son diferentes (ya lo veremos al examinar sus argumentos a favor de la tesis 3.ª). Pero el ente finito —creado o por crear— no puede ser lo mismo que su existencia; pues, de serlo, entonces sería existente por sí mismo, no necesitaría recibir la existencia de otro. Ahora bien, los entes finitos no son de suyo existentes; y precisamente por eso han menester de recibir la existencia de otro. Es más: su neutralidad respecto de existencia o inexistencia no es equidistante: de suyo el ente finito tiene propensión a la inexistencia —si bien eso no quiere tampoco decir que, para Avicena, el ente finito sea de suyo inexistente; pues entonces no podría ser hecho existente ni siquiera por otro. Y hasta mientras existe tiende más bien a no existir, a precipitarse en el no-ser. Sólo la acción extrínseca de la causa y, en última instancia, de Dios lo hace existir, lo fuerza a existir contra su propia propensión.

Pues bien, no siendo de suyo existente, el ente finito no puede ser lo mismo que su existencia, pues una existencia sí es de suyo existente. Luego el ente finito es diverso de su existencia. Sólo queda, pues, que sea su esencia, a menos que se quiera multiplicar las entidades —no ya innecesariamente, sino hasta con evidente perjuicio teorético y suscitando nuevas y gratuitas dificultades.

A ese argumento hay que oponer lo siguiente. En primer lugar, no es cierto que una existencia creada exista de suyo, en el sentido de *por derecho propio.* Porque, al fin y al cabo, esas existencias creadas son algo, no nada. Y, si son algo, deben ser entes —por más que tal conclusión desagradara a Avicena, quien hubiera tratado de rehuirla—; y, si son entes, existen. (Si las existencias de los entes finitos no existen en absoluto, entonces no son nada de nada; y, no siendo nada de nada en absoluto, no es "por ellas" por lo que existen los entes finitos, pues no habría en absoluto tal "ellas".) Pero no existen por derecho propio, sino que existen por sus causas que las hacen existir —siendo Dios la causa última de todas sus causas—. Existen, pues, porque existe Dios; por derecho ajeno, pues. No porque sean existencias *de suyo (de suyo* en el sentido de que justamente eso son: existencias, como cabe decir que las gaviotas son, de suyo, gaviotas) lo son por derecho propio (o sea: *de suyo* en el sentido de no deberle a nada ni a nadie el serlo; en este sentido de 'de suyo', tampoco es verdad que las gaviotas sean gaviotas de suyo; pues deben a sus causas tanto su existir como su ser gaviotas).

Si consideramos que las existencias de los entes finitos son existencias —y existentes— de suyo en el sentido fuerte, entonces es que son la propia Existencia infinita e increada de Dios; entonces la creación sería el que Dios preste o confiera su propio ser increado a las esencias finitas (dejando ya de lado lo problemático de qué sean esas esencias todavía inexistentes —un "todavía" que alude a la sucesión u orden, que puede ser intemporal, necesario para la *recepción*—). Pero, entonces, los entes finitos, al existir, existirían con existencia increada; y, por consiguiente, no serían criaturas; no habría creación.

Copyrighted material

Una vez que se han distinguido pulcramente los dos sentidos de la expresión 'de suyo', queda despejada la confusión que lleva a Avicena a diferenciar a un ente finito de su respectiva existencia. Y, por consiguiente, se desmorona el primer argumento que lleva a identificar a un ente con su esencia o con su quididad —para Avicena es lo mismo la esencia y la quididad— o sea con *el qué es* el ente, con su *ser esto o aquello* (por esencia). (Por otro lado, en el argumento que hemos reconstruido aflora cierta implícita petición de principio, al verse al ente *de suyo* —lo que él es *de suyo*— como el ente *por esencia* y, consiguientemente, como su esencia; pero posiblemente sea secundaria o eliminable esa petición de principio, y pueda formularse el argumento aviceniano de modo que no incurra en ella. Por eso mismo, mi refutación del argumento no explota esa petición de principio. Con todo, acaso quepa ver ahí otro argumento aviceniano más simple a favor de la tesis primera: un ente cualquiera es (idéntico a) aquello que él es de suyo; pero lo que un ente es de suyo es (todo) lo que él es por esencia, o sea: su esencia. El argumento fallaría porque no es cierto que cada ente sea idéntico a cada propiedad que él tiene (= ejemplifica) de suyo, ni al conjunto de todas ellas tampoco.)

Otro argumento aviceniano a favor de la tesis 1.ª —argumento estrechamente emparentado con el que acabamos de apuntar, entre paréntesis— es que la esencia de una cosa es su verdad, y la verdad de una cosa es (todo) lo que es requerido por la cosa, e.e.: todas las propiedades cuya atribución a la cosa en cuestión es necesariamente verdadera. (Vide (A:03), p.61.)

A este respecto, es interesante estudiar (cosa que haré, a modo de digresión, en el acápite siguiente) cómo la palabra árabe ḥaqîqatu significa indistintamente 'realidad' y 'verdad'. Basándose en ello, hubiera podido Avicena seguir otro rumbo que el que siguió percatándose de la identidad entre la existencia y la verdad de las cosas. ¿Qué es lo que lo apartó de ese camino, o ni siquiera le permitió divisarlo? Sin duda que fue el pensar a la verdad de las cosas como lo afirmable de ellas (o lo que de ellas cabe afirmar por esencia, o sea: con verdad necesaria); y el haber omitido de lo así afirmable a lo más importante de todo: a su existir. La verdad de la cosa será, pues, el conjunto o la suma de las propiedades de ella afirmables con necesidad; pero la existencia no la ve Avicena como algo afirmable de la cosa con necesidad; porque, de ser afirmable con necesidad, entonces sería la cosa necesariamente existente, lo cual va en contra de la tesis 4.ª —o del segundo miembro conyuntivo de la misma—; luego la existencia no estará incluida en —ni, menos aún, será idéntica a— la verdad de la cosa. Siendo cada cosa lo mismo que la verdad de la cosa, resultará que la existencia será diversa de la cosa; y ésta, en cambio, será lo mismo que su esencia, la cual es —al igual que la verdad de la cosa, según Avicena— (todo) lo afirmable de la cosa con verdad necesaria.

Así visto, este argumento no es independiente del anterior. Pues reaparece ahora con otro término ('necesariamente') esa misma concepción de lo que *de suyo* es la cosa.

Ante todo, cabe responder que no es lo mismo la verdad de la cosa que la suma (o conjunto) de verdades *necesarias* acerca de ella; ni es lo mismo tampoco la verdad de la cosa que la suma de verdades (a secas) acerca de ella. Cada

Copyrighted material

una de estas verdades tiene su verdad, su ser-verdadera (o su ser-(una)-verdad); pero esa verdad de una verdad acerca de una cosa es diferente de la verdad de la cosa misma. Una cosa es la suma de verdades acerca de Abû δarr algifârî (la verdad de que fue amigo y compañero de Mahoma, la de que recibió una séptuple amonestación del profeta, la de que defendió el amor a los pobres como llave para entrar en el paraíso, la de que, por condenar el acopio de riquezas, fue desterrado por el califa Guzmán, etc.); una cosa es todo eso —que son diversas cosas, dicho sea de paso— y otra es la verdad del propio Abû. Esta última es ni más ni menos que el propio Abû.

Aun suponiendo, empero, que la verdad de Abû fuera lo mismo que la suma de verdades acerca de él, ¿por qué debería restringirse esa suma a la de las verdades *necesarias* acerca de él? Una de dos: o identificamos *el ser verdad* a secas con *el ser necesariamente verdad,* o establecemos alguna diferencia entre lo uno y lo otro; en el primer caso, nada añade el restringir la suma de verdades acerca de algo a la suma de las verdades necesarias acerca de ello; en el segundo caso, la restricción es indebida. (Por otro lado, ante las dificultades gigantescas que se erigen cuando se pretende postular a posibles pura o totalmente inexistentes —tal es, en cierto modo, el caso de Avicena, y de los esencialistas ónticos en general—, la solución ontofántica al problema de lo posible que yo propondré —vide infra, cap.3.º de la Secc.II— estriba en sostener, además de la verdad de que necesariamente todo existe —o sea: en cada mundo posible o aspecto de lo real existe todo [lo en él existente]—, además de eso, que aun un cuasiente que sólo tenga algún grado de existencia en ciertos aspectos, careciendo por completo de existencia en otros aspectos de lo real —en otros "mundos posibles"— es, sin embargo, tal que su ser al menos relativamente existente es algo necesariamente verdadero. Con lo cual se amengua un tanto la distancia entre mera *realidad* y *necesidad,* a tenor de una posición gradualista contradictorial. Nada es pura o totalmente contingente, pues ningún ente, ni siquiera cuasiente, es tal que cupiera decir de él con verdad que hubiera podido ser absolutamente inexistente —o sea: enteramente inexistente en todos los aspectos de lo real—). También el propio Avicena (vide infra, Ac.10.º) atenúa un poco la oposición entre lo necesario y lo contingente; hasta lo contingente de suyo es necesario por otro, ya que, si no, nunca existiría. Pero eso introduce otro tipo de dificultades en la metafísica aviceniana.

Acápite 6.º—EXCURSUS SOBRE LA IDENTIDAD ENTRE *VERDAD* Y *EXISTENCIA* EN ARABE

La palabra árabe que significa *verdad* es: *ḥaqîqatu.* Al igual que sucede en idiomas indoeuropeos (cf. (P:11), con abundantes datos al respecto), en árabe esa palabra, que podemos traducir como 'verdad', podemos también traducirla como 'realidad'. De la misma raíz es: *ḥaqqu,* que significa: 'deber', y también

Copyrighted material

'verdad' o 'realidad'. 'Realmente' o 'verdaderamente' se dice, con un acusativo absoluto o adverbial: *ḥaqqan*, y también, con una locución preposicional: *bilḥaqqi*, lo cual puede ser traducido como 'en (la) verdad' o 'en (la) realidad'. (Para decir 'realidad' se dice también: *ḥaqîqatu-x-xaí'i; literalmente: la verdad de la cosa.)* Téngase, además, en cuenta que, más que ningún otro idioma de los conocidos por el autor de este libro, el árabe permite, en su propia estructura de superficie, captar la identidad entre una cosa cualquiera y la existencia de la misma, de modo que los términos son tratados como oraciones —dentro de ciertos límites, eso sí—. Ello hace recalcar la identidad entre verdad y existencia o realidad. Así, p.ej., 'No existe dios salvo El' se dice: *lâ 'ilaha' illahuûa;* lo cual puede "traducirse" literalmente así: 'no [el] dios a no ser El'.

Entre paréntesis sea dicho, no parece ociosa la siguiente observación: En esa oración la palabra 'dios' *('ilaha)* está en acusativo *determinado;* de ahí que la traduzcamos con un artículo determinado entre corchetes; eso sugiere que no se trata de una mera negación de una oración que comience con un cuantificador existencial, como en francés 'pas de dieu hormis Lui'; trátase, en árabe, antes bien, de la negación de una oración existencial determinada, no cuantificacional. Téngase bien en cuenta, a este respecto, la diferencia que se da entre el 'existe' cuantificacional y el 'existe' determinativo. (Vide infra, Ac.4.º del cap.12.º de la Secc.II.) El 'existe' cuantificacional es indeterminado —y puede sustituirse por 'hay'— y, por ser indeterminado, no se predica de un ente determinadamente tomado, sino que toma como sujeto 'un ente', 'algún ente', 'varios entes', 'dos [o tres, etc.] entes', u otros sujetos que no determinan sus referentes por sí solos. El 'existe' determinativo o no cuantificacional no puede sustituirse por 'hay' —pero sí puede sustituirse por 'es real'— y se predica de un ente determinadamente tomado: en 'Besarión existe', 'existe' es determinativo. Pues bien, lo que parece ocurrir en árabe es que incluso oraciones existenciales (negativas) no cuantificacionales —oraciones con 'existe' determinativo— carecen de verbo, de modo que el sujeto por sí solo equivale al resultado de añadirle el verbo 'existe': cada cosa es su existir.

Similarmente, p.ej., tenemos que una pregunta del tipo '¿Qué existe?' se dirá simplemente '¿Qué?', o sea *Mâ?;* p.ej. tomemos: *mâ bika?;* significa: '¿qué en ti?', o sea '¿qué te pasa?', '¿qué tienes?' El verbo 'existir' se elimina, pues, en oraciones negativas o interrogativas. En las oraciones afirmativas se emplea: o bien *kâna*, 'ser'; o bien *íûyadu;* trátase de la pasiva del verbo 'encontrar', que es: *ûayada.* Asimismo, se emplea el participio pasivo de ese mismo verbo, *maûyûd*, que podemos traducir como 'ente' o 'existente': 'Dios existe' puédese decir: *Allahu maûyûdun;* literalmente: 'Dios existente' o 'Dios ente'. Puédese, en determinados casos, expresar una afirmación de existencia por una oración nominal, o sea: sin verbo. Así sucede, p.ej., con oraciones, particularmente de relativo, en las que se añade a la afirmación de existencia una determinación circunstancial: *jalaqa lakum mâ fi-l-'arsi;* literalmente: 'Creó para vosotros lo que [existe] en la tierra.' Un ejemplo interesante de oración que no es de relativo es ésta: *fî úyûdiha úyûdu maqdurihâ:* 'Junto con ella (o la vez que ella [que la acción]) [existe] la existencia del poder suyo (para ella)' —es la célebre tesis de Al Axgarí según la cual el poder humano para efectuar una acción le es

Copyrighted material

conferido, por creación divina, simultáneamente con la creación de la acción por Dios; cf. (S:06), p.375.

El ser falsa una oración existencial negativa es lo mismo que el ser verdadero aquello de lo cual es negación la oración dada; pero *eso* de lo cual es negación la oración negativa dada es un término, que denota a cierto ente. Tomemos otra frase del Corán: *lâ l-jaûfu galaîhim:* 'No [existe] el temor por ellos'. Será falsa esa oración en la medida en que sea verdadero aquello que niega; pero lo que niega es *el temor por ellos,* que, obviamente, es lo mismo que la existencia de ese temor; luego la verdad del hecho de que exista el temor es lo mismo que la verdad del temor en cuestión; esa verdad será lo negado por la oración negativa dada; pero eso negado por tal oración es la existencia de dicho temor —existencia que es, a su vez, idéntica con el temor en cuestión—. Luego lo mismo es la existencia o realidad de una cosa que la verdad de esa cosa (siendo, además, ambas idénticas a la cosa).

Trabajando con un idioma así, hubiérase podido esperar que Avicena captara la identidad entre la verdad de una cosa, la cosa misma, y la existencia de la cosa. Otros autores sí se dieron cuenta de esa identidad. Así, Ibn Muhammad Al-Yuryânî (citado en (A:03), p.203, n.20) diferencia la esencia o *mâhiîîatu* de la cosa, que es la inteligibilidad de la misma (y esa palabra es usada por Avicena en el sentido de 'quididad' —vide infra, Ac.12.º de este capítulo—), de la verdad o *haqîqatu* de la cosa, que es "su estar establecida en el exterior", o sea: su estar-ahí o ser-ahí, su ser real o existente. Otro autor que también se percató de la identidad entre verdad y existencia es Alkindi (vid. al respecto (S:06), pp.131-3). Ya en el Corán (p.ej. en las Suras 20/144 y 18/44) se llama a Dios 'el Verdadero' o 'la Verdad': *Al haqqu.* Alkindi comprende que se toma ahí la palabra 'verdad' en el mismo sentido de realidad o existencia: el Verdadero es el Existente por antonomasia. De ahí que identifique Alkindi la verdad de cada cosa con la existencia de la misma, con su *'anniîîatu;* esta palabra podemos traducirla —coincidiendo con S. Munk en su edición francesa de la *Guía de perplejos,* del filósofo hispanoárabe Maimónides (cf. (S:03), p.132)— como 'quodidad', puesto que *'anna* es una partícula que cabe traducir como 'que' en el sentido de la conjunción latina subordinativa 'quod' —o del alemán 'dass'—; los traductores árabes de Bagdad vertieron la dicotomía de preguntas τί ἐστιν vs ὅτι ἐστιν por la dicotomía: *mâ huûa* vs *'annahu îûyadu;* literalmente: '¿qué él?' vs 'que él existe'. Munk, en el lugar citado, precisa que esa *quodidad* es lo mismo que la existencia de una cosa particular, *un x que es,* independientemente de qué sea ese x; el qué sea el x es su *mahiîîatu,* su quididad o esencia. Alkindi viene a usar intercambiablemente las tres palabras siguientes: 1.ª) *ûuyûdu* ('existencia', trátese del *masdar* —sustantivo verbal— de: *ûúyida* (*iûyadu* en el inacabado): 'encontrarse' y, por ende, 'existir'); 2.ª) *huûiîîatu* ('ipseidad'; volveremos en el Ac.12.º sobre esta palabra); 3.ª) *'anniîîatu.* Además, *'anniîîatu* es también empleada en el sentido de 'ente', o sea: una existencia o quodidad es un ente, un existente. Alkindi —cf. (S:06), p.131—, para decir que existen los entes, dice: *al 'anniîîatu maûyûdatu;* literalmente: 'las existencias (o quodidades) [son] entes (o exis-

Copyrighted material

tentes)'. Y, para mentar a lo Verdadero (o *el Verdadero*) dice: *al 'anniíía-tu-l-ḥaqqu;* literalmente: 'la quodidad (o existencia), la verdadera'.

Vemos, pues, que Avicena disponía de un instrumental idiomático particularmente apto para allanarle el camino a una captación de la identidad entre existencia y verdad, así como de la identidad entre cada cosa y su existir (en tal doble captación, junto con la afirmación de los grados de realidad, estriba la concepción ontofántica de la existencia).

Acápite 7.º—DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: LA DICOTOMIA ESENCIA/ACCIDENTE

La concepción que tiene Avicena de la esencia de un ente sustancial creado engloba estas dos tesis: 1) la esencia no incluye a los accidentes; 2) la esencia de un ente sustancial creado es, o pura forma (en el caso de las inteligencias puras siempre en acto), o un compuesto hilemórfico.

Avicena sigue, con respecto a la primera de esas dos tesis, las huellas de Aristóteles y no parece aportar gran cosa original con relación al Estagirita.

Esa concepción tropieza con dificultades seguramente insalvables: si hay un "momento de naturaleza" (no de tiempo, claro) que preceda al tener la cosa accidente alguno, teniendo "ya" (un "ya" intemporal) la cosa su existencia y siendo su quididad, ¿no resultará que en ese "momento de naturaleza" queda infringido el principio de tercio excluso? En ese "momento de naturaleza", Almamún no sería ni árabe ni chino, ni...; ni varón, ni mujer; ni nacido en el siglo IX ni nacido en otro siglo alguno; y así sucesivamente.

Por otro lado, al ser la quididad de Almamún algo más allá, y diferente de, la colección de *todas* sus propiedades, surgen los célebres problemas de la identidad contingente. (Vide infra, Ac.6.º del cap.14.º de la Secc.II.) En una adecuada teoría de descripciones definidas, tendrase que, siendo verdad que existe Almamún y que Almamún es el mismo ente que el ente que, en este mundo de la experiencia cotidiana, es un califa del siglo IX y fundador de la Casa de la Sabiduría de Bagdad, resultará ser una verdad necesaria (puesto que cada identidad verdadera es también necesariamente verdadera) que Almamún es un ente tal que, en este mundo de la experiencia cotidiana, es un califa del siglo IX fundador de la Casa de la Sabiduría. Ahora bien, de ahí resulta —si es que, aristotélica y, por ende, avicenianamente, vamos a identificar la *esencia* con lo necesario de, o en, la cosa, para que la cosa sea ella y pueda existir— que forman parte de la esencia de Almamún esos accidentes de ser califa, ser del siglo IX y ser fundador de la Casa de la Sabiduría. Y similarmente podríamos encontrar —por vía de esa teoría de descripciones— un camino para incluir en la esencia de Almamún a cualquier accidente que sea predicable del mismo con verdad (verdad contingente, según el aristotelismo). El modo de bloquear eso es, claro está —si se quiere permanecer en el regazo de la metafísica peripatética—,

Copyrighted material

adoptar una teoría de descripciones que no lleve a semejantes resultados. Cualquier alternativa será de lo más problemática. La más usualmente adoptada por quienes adoptan esa concepción accidentalista (los accidentes no están abarcados por la esencia) es propugnar una concepción de identidad contingente, a saber: hay identidades verdaderas que no son necesariamente verdaderas en absoluto; aunque Almamún sea idéntico al ente que en este mundo funda la Casa de la Sabiduría de Bagdad, sin embargo esa identidad es puramente contingente. (Nótese que lo que yo llamo 'accidentalismo' es lo que llama Quine 'esencialismo' o bien 'esencialismo aristotélico'. Como queda patente por los capítulos que preceden de este libro, yo prefiero usar la palabra 'esencialismo' en otro sentido, a saber: afirmación de que se dan verdades en las cuales el sujeto no mienta a un ente existente en absoluto, ni siquiera en algunos aspectos.) Los inconvenientes de esa tesis de la identidad contingente son considerables. En primer lugar, deja de entenderse la identidad como consistiendo en, o al menos conllevando, indiscernibilidad: aunque sean lo mismo Almamún y el califa que reinó en Bagdad de 813 a 833, sin embargo el primero de esos "dos" entes tendrá la propiedad de ser necesariamente idéntico a Almamún, careciendo en cambio el segundo de tal propiedad. (O, si se admiten grados de verdad, diríase —desde el ángulo accidentalista— que el uno posee la propiedad en cuestión en medida infinitamente mayor que el otro.) Objeción: ¿cómo es que son "dos", cuando son idénticos y, por ende, *un solo y mismo ente?* La respuesta de los contingentistas o accidentalistas sería ésta: de hecho sí son un solo ente, pero de suyo cada uno es él no más; de suerte que hubieran podido no ser el mismo ente. Con todo esa respuesta me parece una mera argucia: si, por muy meramente de hecho que sea, *son un solo (y mismo) ente,* es que esos presuntos "dos" entes no son dos sino uno solo, el cual, por ser uno solo, debe tener todo lo que él tiene: si tiene la propiedad en cuestión, la tiene; y no puede tener nadie una propiedad en medida mayor, o menor, que aquélla en que él mismo la tiene (fuera eso una *super*contradicción, pues supercontradictorio es decir "Es más cierto que p que (no) que p"). Si hay algún orden o plano más básico o más fundamental, metafísicamente, que el de lo meramente *de hecho* (el plano, pues, de lo que es así o asá *de suyo*), plano en el cual tenga sentido hablar de "dos" entes o algos, uno de ellos el propio Almamún, y el otro el segundo hijo de Harum Arraxid, entonces es que, *de suyo* (en ese plano metafísicamente más básico) son dos y no uno. Ahora bien, eso quiere decir que, no es que sean un mismo ente —ni siquiera meramente "de hecho"—, sino que lo único que les sucede es que, vienen a coincidir en cierto "sitio" metafísico, que sería el plano de lo fáctico, o el mundo real —al que los accidentalistas confundirían con el de lo actual, entendido este último como *este mundo de la experiencia cotidiana*—. Mas la noción de *coincidencia,* así tomada, suscita dificultades inauditas. La coincidencia entre dos entes en un plano (o lugar o momento o lo que sea), ¿en qué consistirá? ¿Acaso en una indiscernibilidad mutua relativizada a propiedades en que no estén involucrados otros planos (o lugares, o momentos)? Pero, si esas dos cosas, en ese plano, coinciden de veras, entonces todo lo que en ese plano sea predicable de la una debería serlo de la otra también; y en la misma medida, por supuesto; pero, con la restricción apuntada,

Copyrighted material

eso no sería posible (pues en un plano pueden decirse cosas que involucran, directa o *indirectamente,* a algún otro plano). Además, no hay ningún criterio claro para saber qué propiedades involucran a otros planos y cuáles no; de suerte que, si entendemos así a la coincidencia, nunca sabremos a qué nos estamos comprometiendo al decir que coinciden dos entes. Ahora bien, la noción misma de coincidencia no es clara de por sí sino muy oscura; y, como no queda aclarada por las consecuencias que queda deducir de una afirmación de coincidencia entre dos cosas, la oscuridad que la envuelve no hace más que espesarse.

Aún más grave es esta objeción: estamos seguros, por experiencia, de que no es que estén ahí dos entes coincidentes, el uno Almamún y el otro el califa que derrocó a su hermano Al Amín, y que cada acción ordinaria del uno sea hecha también por el otro, de suerte que ambos se paseen simultáneamente por el harén califal, etc. ¡No! Lo que sucede es que hay ahí un solo (y mismo) ente, uno solo hombre y no dos hombres "coincidentes de facto"; ese ente es Almamún, idéntico a (el mismo ente que) el segundo hijo de Harún Arraxid, etc. Pensar lo contrario —pensar que hay ahí dos entes "coincidentes de hecho"— sería multiplicar los entes, no ya más allá de lo necesario, sino más allá, mucho más allá, de lo conveniente; no se gana ninguna dilucidación más adecuada, o más clara, de la realidad a costa de tal multiplicación. No se hace otra cosa que abrir un portillo a miles de dificultades sin cuento, gratuitas —pues, para evitarlas basta con no incurrir en tamaña multiplicación de entidades. Entre esas dificultades están estas dos, emparentadas con las suscitadas por Quine:

1) ¿cuántos hombres, o entes, diferentes, pero coincidentes de hecho, se están sentando en el trono califal cuando lo hace Almamún? ¡Seguramente infinitos hombres!

2) ¿De qué criterios puédese disponer para saber hasta dónde se extiende la indiscernibilidad entre esos diferentes hombres? No sería decir nada —nada claro, nada teoréticamente útil— el responder, simplemente, que son indiscernibles con respecto a las propiedades extensionales; pues ¿cuáles son ésas? La respuesta sería: ¡aquéllas tales que cualesquiera dos entes coincidentes de hecho son indiscernibles con respecto a ellas!

Otra objeción contra la teoría accidentalista de la identidad contingente es ésta: si, de hecho, coinciden Almamún y el califa que instituyó la Mihnâ para perseguir a los hanbalitas, entonces es que, o bien son de hecho un solo ente (aunque hubieran podido ser diversos el uno del otro), o bien "como entes" no se diferencian en absoluto, aunque sí se diferencian entre sí como meros posibles. Dicho de otro modo, lo real los identificaría, y sólo algo irreal, aunque posible, los diferenciaría. Pero, frente a semejante enfoque, cabe alegar, desde un punto de vista estrictamente realista, que sólo lo real sirve para diferenciar o para identificar; fuera de lo real no hay nada de nada, pues, por estar fuera de lo real —*fuera* en sentido fuerte de: *totalmente fuera*—, no sería real *en absoluto,* o sea: carecería por completo de existencia; y, sin existir en absoluto, ni siquiera relativamente, no se puede tener propiedades. (Esta máxima que acabo de formular caracteriza al enfoque realista del autor frente a todos los esencialismos, sean aléticos u ónticos; lo que he puesto de relieve claramente es que, para adoptar una tesis de identidad contingente, débese abrazar algún esencialismo, sea alé-

Copyrighted material

tico u óntico.) Por eso, desde el ángulo realista consecuente que yo defiendo, no se debe colocar a los posibles fuera de lo real: cada "mundo posible" es un ángulo, una región, una esfera del mundo real, el cual, globalmente tomado, incluye a todos esos planos o mundo posibles; el mundo real no se limita, pues, al mundo de la experiencia cotidiana, a "este mundo" empírico en sentido estrecho, el cual es tan sólo una de las esferas que forman la realidad —aunque sea una esfera relativamente privilegiada; cf. caps.3.º & 11 de la Secc.II de este libro.

Frente a esas dificultades que asedian a la tesis de la identidad contingente, podría buscarse otra alternativa que, respetando la necesidad de toda identidad verdadera, permitiera articular, sin embargo, una teoría de descripciones que no acarreara la conclusión de que cada (presunto) accidente de un ente es poseído por el ente necesariamente y, por consiguiente, forma parte de su esencia. La solución más viable sería renunciar al *principio existencialmente condicionalizado de caracterización,* a saber: "Es una verdad necesaria que dondequiera y cuandoquiera que exista el ente que..., éste es tal que..." Porque es justamente ese esquema lo que nos lleva, p.ej., a concluir que en cualquier mundo-posible en que exista Almamún, éste será califa de Bagdad de 813 a 833; o sea: no podrá existir Almamún en un mundo-posible sin ser, en ese mundo-posible, califa de Bagdad durante ese veintenio. (La conclusión se obtiene así: en ese mundo-posible existe Almamún, por hipótesis, luego en ese mundo-posible existe el califa de Bagdad del veintenio 813-33; de donde, por el mencionado esquema, resulta que, en ese mundo, este ente —o sea: Almamún— es califa de Bagdad durante ese veintenio.) Y, similarmente, aplicando el mismo procedimiento tendríamos que, en cada mundo-posible en que exista Almamún, tendrá éste cada una de las propiedades que tiene en este mundo, y cada una en la misma medida en que la tenga en este mundo. Y, así, sería completamente imposible que existiera Almamún sin tener alguno de los accidentes que de hecho tiene, y en la misma medida en que lo tiene de hecho (entendiéndose 'de hecho' como 'en este mundo').

Abandonando el principio existencialmente condicionalizado de caracterización, y conservando, en cambio, la necesidad de la identidad, se tendría lo siguiente: cada descripción definida del tipo "el ente tal que..." denotaría al ente que, de hecho, sea tal que..., y, de no haber un ente que sea, de hecho, el único tal que..., entonces esa descripción definida no denotaría a nada en absoluto.

Lo que se puede oponer a una teoría de descripciones así es que el principio existencialmente condicionalizado de caracterización, sobre gozar de gran evidencia, es extremadamente útil para un tratamiento adecuado de las descripciones definidas; y que su sacrificio o debilitamiento tornaría poco provechoso el uso de descripciones definidas, y muy engorrosa o problemática la deducción de consecuencias lógicamente inferibles a partir de premisas en que figuren tales expresiones.

Además, esa teoría de descripciones no lograría obviar totalmente el necesitarismo. En efecto, siendo un teorema de la teoría en cuestión la fórmula condicional 'Si existe el número de [= el número que numera a los] soberanos hispanoárabes llamados 'Abderrahmán', entonces es de hecho verdad que ese

Copyrighted material

número es el que numera a tales soberanos'. Como sería un teorema lógico tal fórmula condicional, será necesariamente verdadero; y, siendo también necesariamente verdadera la prótasis —pues ese número es el número 5, que existe necesariamente—, resultaría *necesariamente* verdadera la apódosis, a saber: que de hecho hay cinco soberanos hispanoárabes llamados 'Abderrahmán'. Por procedimientos similares, de cada verdad de hecho, p, podría demostrarse que es necesariamente verdad que de hecho p. Claro, no sería lo mismo ser necesariamente verdad que de hecho p que ser necesariamente verdad que p; pero, con todo, tendríamos, así fuera mitigado, un necesitarismo bastante fuerte. ¿Qué se harían, en el marco de tal enfoque, los puros posibles? Aunque podrían existir, sin embargo les sería absolutamente imposible existir *de hecho*.

Aparte de eso, la dicotomía aristotélica de esencia vs accidentes encierra muchas otras dificultades, como las dos siguientes: 1.ª) ¿Qué nos dice que la llamada "esencia" no sea un accidente, o atributo, de otra cosa, y así sucesivamente? Lo que arguyen los aristotélicos es que se iría al infinito así. Bueno ¿y qué? Lo que debieran mostrar es que esa marcha al infinito es una regresión y, por ende, viciosa; pero ¿lo es? No por el mero hecho de que sea un "ir hacia abajo" o "hacia atrás", en algún sentido, va a ser forzosamente una marcha regresiva; regresión es sólo desplazar el comienzo cuando, por la naturaleza del problema, tiene que haber uno, o sea: tiene que haber un *arrancar*, un punto de arranque. Pero ¿exige la naturaleza de la relación de atribución, de predicación o de *ser-verdadero-de*, que se dé un punto de arranque, un algo de lo que se prediquen otras cosas y que no se predique de nada salvo, quizá, de sí mismo? No han probado nunca los aristotélicos que sea menester semejante punto de arranque.

(Conviene notar, entre paréntesis, que por supuesto los aristotélicos rechazan toda infinitud actual, sea regresiva o progresiva. Ya vimos más arriba cuál es su argumento: la parte no es tan grande como el todo. En un sistema contradictorial, como el propuesto por el autor de este libro, esa verdad es compatible con la verdad de su negación, a saber: que ciertas partes son tan grandes como los todos de que son partes —concretamente: que un subconjunto propio de un conjunto infinito puede ser tan grande como ese conjunto; el conjunto de números nones es tan grande como el conjunto de los enteros positivos—. Desde el punto de vista hoy comúnmente aceptado, se descarta el principio de que la parte no puede ser tan grande como el todo. Desde este punto de vista estándar, lo mismo que desde el punto de vista contradictorial que yo defiendo, la única infinitud viciosa es la regresiva. Por lo demás, el rechazo aristotélico de toda infinitud en acto está asediado por dificultades; a la dificultad del transcurso temporal sin comienzo o sin fin —o con un comienzo y un fin no arquimédeos— añádese el problema de si las partes existen en acto. Vense los aristotélicos, para evitar una incongruencia, compelidos a decir que no. Mas esa respuesta es insostenible.)

2.ª) Similarmente, ¿qué es lo que impide que el llamado "accidente" sea "esencia" con relación a otro accidente de él predicable? Hasta los adeptos de la teoría russelliana de los tipos admitirán esta *progresión* al infinito. Al rechazar que unos accidentes puedan predicarse de otros, se enzarzan los aristotélicos en dificultades insalvables. Aristóteles diría que la verdad en que estriba el que Nabil estime la erudición de Aljakén es la siguiente: que Aljakén es erudito y es

Copyrighted material

estimado por Nabil. Pero esa paráfrasis es improcedente, pues lo así dicho es algo completamente distinto. Similarmente, la relación de procreación entre Almanzor y Abdel Melik guarda una relación de similaridad —y muchas otras relaciones— con la relación de procreación entre Abderramán III y Aljakén II. ¿A quién se le ocurriría parafrasear eso, aristotélicamente, diciendo, p.ej., que eso consiste en que Almanzor guarde la relación de engendrar con Abdel Malik y la relación de similaridad con Abderramán III y con Aljakén II? Esto último nada tiene que ver con lo que se trataba dizque de parafrasear.

Pero no sólo hay accidentes de accidentes; es que una "sustancia" —algo supuestamente sustancial según los esquemas del aristotelismo— y un accidente pueden tener, ambos, un mismo accidente (un mismo accidente universal, con sendos accidentes particulares pero de la misma especie). P.ej., tanto Tamerlán como su crueldad son temibles; tanto la Alhambra como su fina elegancia son bellas; tanto el Guadalquivir como su impetuoso correr causan a veces estragos, etc. Con ello se desmorona no sólo el categorialismo aristotélico (que sólo admite dos pisos categoriales), sino todo categorialismo, incluyendo el de Russell con su número infinito de pisos.

Acápite 8.º—VERSION AVICENIANA DEL HILEMORFISMO

Pasemos, pues, a considerar someramente la segunda subtesis aviceniana de entre las dos que apuntamos al comienzo del Acápite precedente: la esencia de un ente sustancial es, o pura forma, o un compuesto hilemórfico. Vimos ya más arriba (ac.3.º del cap.3.º de esta misma Secc.I) cuán formidables dificultades asedian a la concepción aristotélica de potencia, vs acto, y de materia prima, vs forma. Con todo, vale la pena examinar un poco la exposición que del hilemorfismo hace Avicena ((A:03), pp.89ss). Trata, ante todo, Avicena de entender la materia prima como privación de una esencia y, en general, de cualquier esencia. Pero añade, a renglón seguido, que sólo se da materia prima si esa privación va acompañada de la posesión potencial de tal esencia y, en general, de cualesquiera esencias. Pero, justamente, lo que se trataría de dilucidar es la noción misma de *potencia*. Además, y como ya lo vimos en el lugar más arriba citado, no es la materia prima la que tiene potencia de ser lechuga; pues la materia prima nunca llegará, ella, a ser lechuga: lo que es una lechuga ya no es materia prima, ni un trozo de materia prima (sin contar con que no cabe hablar de trozos de materia prima: la materia prima carece de accidentes, no es ni ésta ni aquélla, no tiene ubicación, no tiene individuación, aunque sí la dé a la forma). Lo que es lechuga es un ente en acto, no en potencia como la materia prima. Cuando se actualiza, la materia prima deja de ser materia prima, o sea: deja de existir (aunque, si bien se mira, nunca ha existido, pues su existencia era potencial; pero un ente en acto no puede ser potencial, no puede tener existencia potencial; de suerte que, al actualizarse la materia prima por recepción de una forma, pierde con ello lo poquí-

Copyrighted material

simo que tenía, a saber: su existencia potencial, su no ser nada en acto y sí cualquier cosa en potencia).

Avicena trata de salir de ese atolladero alegando que la materia prima es tal sólo con relación a las formas esenciales que no está poseyendo; y que es, en cambio, sujeto o sustrato con relación a la forma que sí está poseyendo en acto. Pero esa relativización de la noción de materia prima no puede salvar a tal noción. Porque ¿qué será ese sujeto o sustrato? ¿Es un ente actualizado? Si sí, ¿es el mismo que la sustancia, que el compuesto sustancial? Este dejará, entonces, de ser compuesto, a menos que se diga que está compuesto por sí mismo y por la forma, que es, de suyo, un ente potencial y carente de individuación. Por otro lado, si la materia prima es, con relación a la forma que esté poseyendo, lo mismo que el compuesto sustancial de que se trate, será éste el que se halle entonces, con relación a otras formas, en potencia de serlas o tenerlas. Luego esta pluma será, en potencia, catarata, y alfajor, y jofaina, y merluza, y... Pero no es la pluma lo que —según la metafísica aristotélica— es merluza en potencia; sólo es merluza en potencia la materia prima que "hay" en la pluma, la cual —insistamos— no es merluza en potencia, ni puede convertirse en merluza en potencia (no se convierte el petróleo en abono y éste en tejido vegetal y éste en tejido animal; sino que, donde había petróleo —y en virtud de cierto proceso—, pasa a haber abono, y así sucesivamente. Aunque Aristóteles se expresaría de otro modo, coincidiría conmigo en no decir que el petróleo se convierte en abono, etc.; él diría que es la materia prima que está siendo petróleo la que va a pasar a ser en acto lo que ya era en potencia: abono; y así sucesivamente. Pero ese enfoque es, justamente, lo que estoy criticando).

Así pues, el sustrato (que es la materia prima —cuando ésta está actualizada por una forma— con relación a la forma que la está actualizando) ha de ser un ente en acto diferente del compuesto sustancial mismo; por ser un ente en acto deberá ser una sustancia o un accidente. Ambas opciones acarrearían dificultades insalvables en el marco del aristotelismo —y, en otros marcos, no sería necesario postular materia prima en absoluto, ni enredarse en los espinosos zarzales de que está erizada esa confusa noción—. Son tan obvias esas dificultades, que dejo al lector el cuidado de sacarlas a luz.

Por consiguiente, no me parece que haya brindado Avicena solución a las dificultades por las que está asediado el hilemorfismo. Avicena trata, medio consciente de todo eso, de cargar —neoplatónicamente— las tintas respecto de la nihilidad de la materia. Preséntala ((A:03), pp.91-2) como abocada, de suyo, al no-ser absoluto, como la suprema deficiencia, como algo que merece ser llamado *la nada;* como algo que tan sólo merece ser colocado entre los entes en la imaginación, pero cuya existencia 'no se tiene en cuenta para una existencia esencial', o sea —añade—: no está permitido llamarla 'existencia' más que en sentido figurado; su figurar entre los entes es algo que le sucede accidentalmente; pues un verdadero ente es algo que, si no tiene la suprema perfección, oscilará al menos entre un defecto y una perfección que exista por naturaleza propia. Añade después Avicena ((A:03), p.97) que la materia, por temor a permanecer en el árido desierto del no-ser, desea ardientemente a la forma ausente, se abraza estrechamente a ella cuando la alcanza; y que, siendo morada del no-ser, huye

Copyrighted material

de él y busca el ser, la forma. Viene luego la célebre comparación con la mujer fea y deshonrada con su deseo (de la forma) bajo y carnal.

Es difícil dar un sentido claro a esas exuberantes manifestaciones, un tanto metafóricas, de Avicena con respecto a la materia. Y es difícil tomar en serio lo que dice, si se entiende en algún sentido próximo a la literalidad. Si, de suyo, es una mera nada, entonces, de suyo, no es nada de nada en absoluto; y, entonces, ¿cómo podrá ser, *de no suyo,* algo? Diráse que la pared, la cual, de suyo, no es blanca, sí es blanca, empero, por la blancura de la pintura que se le ha colocado; pero para colocar*le* pintura tenía que haber pared y, supuestamente, la materia, de suyo (previamente a —con previalidad no temporal—, o independientemente de, su ser actualizada por una forma) no es nada de nada en absoluto. Entonces, ¿cómo se *le* puede dar algo? Lo que dice Avicena de la accidentalidad del ser de la materia también está sujeto a un reparo importante: la materia no debe poder recibir accidente alguno porque no es sustancia —aunque sí sea "algo" de la categoría de la sustancia—. Tampoco se ve cómo la materia, que es mera potencia y que, no siendo una sustancia, no puede tener accidentes, va a guardar relaciones y a recibir otros accidentes —y así tiene que suceder para que ame o desee a la forma, se abrace a ella, etc. (Aparte de eso, acaso haya una (super)contradicción en Avicena a la hora de narrarnos la relación entre materia y forma: la materia se abraza a la forma que esté teniendo, no queriendo soltarla; pero, a la vez va en pos de las demás, pese a que sólo puede alcanzarlas desembarazándose de la forma que la está poseyendo.)

Seguramente es para solventar esas dificultades por lo que acuña Avicena la noción de *forma de la corporeidad,* que tan gran fortuna alcanzaría en la escolástica latina de los siglos XIII y XIV.

Avicena se plantea el problema así ((A:03), p.95, abajo): la materia es el receptáculo de las formas (la palabra que usa Avicena es *maûdûgu;* la raíz û-d-g indica: dejar tranquilo, en reposo, depositarlo; de ahí sale el participio mencionado, con sus significados de: cosa depositada, sustrato, residuo; también usa a este respecto Avicena la palabra: *gunṣuru:* elemento básico); para ser receptáculo, deberá la materia tener algún ser subsistente propio suyo que le permita recibir a esas formas, ser receptáculo de las mismas. Pero, como la materia es mera potencialidad, no puede tener ella misma, por sí sola y de suyo, ningún ser subsistente. Mas si el único ser-subsistente en acto que tiene le viene de la forma sustancial, entonces ella misma con independencia de la forma sustancial no es nada (en acto), y no puede, por ende, recibir a la forma sustancial.

La dificultad aparece todavía más exacerbada al introducirse el problema de la individuación —luego volveremos sobre él—: la forma sustancial es, de suyo, ni individual ni universal; lo que la individúa es su ser recibida por esta materia en particular ((A:03), p.112). Mas, la materia, para ser *ésta* en vez de *aquélla,* deberá ser ya algo en acto y, además, dotado de cuantidad, puesto que es el accidente de la cuantidad el que permite a algo material el tener partes y el ser *esto* en vez de *aquello.* Mas algo en acto, por sí sola, no puede serlo la materia; y de serlo, sería la materia, en acto, de suyo y por sí, carente de cuantidad —pues sólo un cuerpo puede tener cantidad, y para que haya cuerpo debe haber una forma corporal, no mera materia prima—; y, sin cantidad, nada puede individuar a una

Copyrighted material

forma sustancial por más que la reciba. Luego la materia, dondequiera y cuandoquiera que se da, se da con una forma corporal.

He aquí ahora la solución de Avicena ((A:03), pp.108ss): la materia recibe una forma corporal (o de corporeidad: *aṣ-ṣûratu-l-yismiiîatu:* la forma la corporal). Esa forma corporal hace de la materia —o acaso del compuesto corporal constituido por la materia más la forma corporal— un receptáculo, algo en acto capaz de recibir la forma sustancial. La forma corporal confiere automáticamente el accidente de la cuantidad, la divisibilidad en partes y la ubicación —estos dos accidentes son concomitantes de la cuantidad—, mas no cantidades determinadas, ni ubicación determinada, ni división actual en partes. Porque la ubicación determinada y concreta no puede tenerla algo que sea simplemente *un cuerpo* y nada más (nada específico), sino que sólo la tiene un cuerpo de esta o aquella especie, o sea: una sustancia corpórea; y, para ser sustancia, habrá de tener, por sobre la forma corporal, la forma sustancial. El cuerpo, pues, como cuerpo no es ni más grande ni más pequeño que otro cuerpo; no está acá ni allá ((A:03), p.110). (La forma corporal no es la figura o forma de cuerpo, la cual es un accidente que inhiere en la sustancia —y, por ende, presupone la "previa" recepción de forma sustancial—: Una masa de barro puede recibir diversas figuras o formas de cuerpo sin dejar de ser esa sustancia particular y específica que es.)

Ahora bien —añade Avicena ((A:03), p.113)—, es obvio que la forma corporal no está en un cuerpo separadamente de la sustancial. Ya antes ((A:03), p.108) había indicado Avicena: la forma corporal o bien precede a las formas genéricas y a la específica, o bien les es agregada de tal modo que sea inseparable de ellas. Ahora, como vemos, precisa que es siempre inseparable de la forma sustancial. Lo que parece sugerir Avicena es una utilización de la noción de prioridad de naturaleza: hay una prioridad o precedencia de naturaleza, no de tiempo, de la recepción por la materia de la forma corporal con respecto a la recepción por la misma de la forma sustancial o específica.

Voy ahora a refutar esa concepción aviceniana. En primer lugar, si es inconcebible un momento de tiempo en que exista el cuerpo sin que éste sea sustancia —sin que tenga forma sustancial alguna—, igual de inconcebible será un momento de naturaleza en que suceda eso. Porque en tal momento de naturaleza el cuerpo no sería ni mineral ni vegetal ni animal; ni grande ni pequeño, ni estaría en un lugar ni en otro. Y todo eso infringe el principio de tercio excluso; pues el 'no' o 'ni' se entiende ahí como 'no... en absoluto'; de entenderse como mero 'no' débil —para eso fuera menester postular grados de verdad o realidad—, entonces, al fin y al cabo, tendríamos que el dizque mero cuerpo como cuerpo ya sería, en alguna medida, p.ej. alondra, y estaría, p.ej., en la India, etc.

Aparte de que es incoherente ella misma, la presunta solución consistente en introducir ese entresuelo de la forma corporal no soluciona nada. (Le recuerda a uno esa manía de algunos filósofos por meter un plano intermedio entre dos cosas entre las que se produce un hiato; si al principio era infinita la distancia —y en eso estribaba el hiato—, igual de infinita sigue siendo después de la introducción. Piénsese en la teoría del esquematismo en la *Crítica de la razón pura.*) Porque todo el problema de cómo es posible que la mera, desnuda y escueta

Copyrighted material

materia prima reciba a la forma sustancial reaparece ahora con esta modalidad: ¿cómo es posible que la desnuda —y, a fuer de tal, meramente potencial— materia prima reciba a la forma corporal? Fuera menester postular una forma precorporal, y, más por debajo, una forma preprecorporal, etc. Mas, aquí sí, ¿no tenemos una viciosa *regresión* infinita? Pues en cada paso sólo hemos aparentado desplazar el problema, espinoso y engorroso, que nos ocupaba; y, por mucho que se desplace, no se resuelve: siempre será necesario *arrancar,* pasar de la mera y desnuda potencialidad pura, que es la materia prima, a un primer acto que ya constituya a un ente existente (existente actualmente, por la recepción de una primera forma, la más básica).

Mi conclusión de la discusión precedente es que, por más habilidoso y agudo que se nos muestre Avicena en su denuedo por hallar una salida del laberinto, el dédalo hilemórfico sigue siendo inextricable. Mejor, pues, abandonarlo lisa y llanamente. Y, en particular, vale más abandonar esas nociones de *potencia* y de *materia* (en el sentido aristotélico de esta última palabra, como un *ni qué ni cuánto ni cuál).*

Acápite 9.º—DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: TERCERA TESIS

Con relación a la diferencia, postulada por Avicena, entre esencia y existencia en las criaturas, hay que distinguir entre la tesis misma y los argumentos que brinda a favor de la misma el filósofo de Bujara. Los argumentos prefiguran algunos de los que luego formulará Sto. Tomás. El principal argumento aviceniano es que la existencia no es un constitutivo esencial de la esencia, pues la criatura no existe por esencia. Ya he señalado más arriba la fragilidad del argumento —fragilidad que pondrán de relieve los adversarios de la tesis de la diferencia real, como Siger de Brabante y Suárez—: si se habla de la criatura existente, no hay motivo válido para decir que su existencia no es algo esencial suyo; al revés: suélese entender —aristotélicamente— a la esencia como lo que tiene la cosa para existir, para ser ella; o sea: lo que es tal que, de perderlo la cosa, dejaría ésta de ser ella y, por ende, de existir. Y ¿no es la existencia una propiedad justamente así? Dejando de existir (por completo —en el ámbito intelectual en que nos hallamos huelga aludir a grados de realidad, pues éstos no son admitidos), la mariposa deja de existir, lo mismo que dejaría de existir si, por hipótesis, dejara de ser un insecto. ¿Hay algo más obvio que eso?

Y, por otro lado, si se habla de "la criatura no existente", justamente ahí está la dificultad de la concepción que nos ocupa: que no hay tal criatura no existente, pues el que la haya es el que exista. Se puede hablar de la criatura (aún o ya) no existente si entendemos la existencia relativizada a los momentos del tiempo; pero, de suyo e intemporalmente hablando, debe ser existente la criatura para que quepa hablar acerca de *ella,* para que haya un algo, un ente, que sea ni más ni

Copyrighted material

menos que ella y a lo que podamos referirnos. Pero de la criatura inexistente a secas no cabe hablar, pues no sería nada. La solución de Avicena es identificar a la criatura con su esencia o quididad (primera tesis) y concebir a ésta, sin su existencia, como una idea (quinta tesis). Pero esa solución es inaceptable, pues ambas tesis son erróneas.

Tampoco es válido, por sí solo, otro argumento que esboza Avicena: el de que la existencia de la cosa es aquello cuya atribución a la cosa sirve para contestar a la pregunta acerca de *si la cosa es,* en tanto que la esencia es todo lo que sirve para, atribuyéndoselo a la cosa, contestar a la pregunta de *qué es la cosa.* En (P:13), Ac.2.º del cap.1.º, he refutado así ese fundamento de la distinción: a una pregunta de qué sea la cosa puede, en ciertos contextos, contestarse diciendo: 'existente' o 'real'. (Imagínese que se están clasificando lugares y se trata, en esa clasificación, de incluir entre los reales o entre los irreales a: Puerto España, Macondo, La Antigua, etc.). Con todo, por ahí se abre una vía más amena, más conducente al fin de probar la diferencia de quididad y existencia: la quididad es el conjunto de las propiedades de una cosa; la existencia de la cosa —que (según la concepción que propondré en la Secc.II y que, como lo vimos más arriba, encuentra una confirmación singularmente fuerte en la lengua arábiga) es lo mismo que la cosa— no puede ser idéntica a la quididad, pues, de serlo, la cosa (e.d. su existencia) sería lo mismo que el conjunto de sus propiedades; y, entonces, el que sea sincero Mahoma es lo mismo que el que la sinceridad lo tenga a Mahoma como propiedad suya (de la sinceridad); lo cual es ciertamente grotesco y, además, acarrearía dificultades suplementarias (vide infra, Ac.2.º del cap.9.º de la Secc.II).

Lo peor es la tesis subyacente en el primer argumento aviceniano a favor de la diferencia real, a saber: que hay algo que la cosa creada tiene de suyo, independientemente de existir, independientemente, pues, de que reciba existencia de Dios (por creación). Esa tesis es errónea, y patentiza el esencialismo peculiar de Avicena, para el cual la cosa es su esencia y la esencia se da y es lo que es independientemente de que exista o no. Llevada a sus últimas consecuencias, esa tesis nos haría desembocar o bien en un esencialismo alético —el ser-así-o-asá de la esencia sería un ser verdaderas ciertas verdades acerca de ella, y ese ser-verdaderas de tales verdades no conllevaría nada entitativo, ningún ser a secas—, o bien en un esencialismo óntico —la esencia tendría una positividad entitativa, mas no existencial, o no real—. Avicena nunca abraza abiertamente ninguno de esos dos esencialismos. Pero, como veremos, apuntan amagos de uno u otro cuando trata de exponer sus tesis 4.ª y 5.ª y cuando trata de dilucidar en qué consista la creación.

Otro argumento que se insinúa en la pluma de Avicena a favor de la tesis de la diferencia entre la esencia o quididad de una criatura y la existencia de la misma es que hay prioridad de la pregunta acerca de qué es la cosa con respecto a la pregunta de si la cosa es; y, por consiguiente, hay alguna prioridad de la esencia con respecto a la existencia. (Entiéndase bien que esa prioridad concierne tan sólo a las criaturas, pues Dios es su existencia.) Pero, sin diferencia real, no puede haber prioridad, pues la prioridad es una relación irreflexiva. La prioridad se demuestra así: no tiene sentido preguntar si existe una caraguatá, sin saber qué

Copyrighted material

sea una caraguatá; pero sí tiene sentido saber qué es una caraguatá aun sin saber si existe o no. El argumento es falaz (vide infra, Ac.1.º del cap.10.º de esta misma Secc.I, con una crítica de una posición de Kant en un sentido similar): no tiene sentido saber qué *es* una caraguatá sin saber que hay *eso*. Por tal razón, carece de sentido saber qué *es* un número primo par mayor que el número *dos;* a lo sumo puede uno "entender" —en algún sentido muy laxo— la definición de la expresión 'número primo par mayor que *dos*'; pero eso no es saber qué es tal número, por la sencilla razón de que es imposible saber eso, pues no existe en absoluto un número así y, por lo tanto, ser un número así no es nada en absoluto. La pregunta por si existe un número así y la pregunta por qué sea, si es que existe, no son, pues, preguntas independientes, una de las cuales tenga prioridad de naturaleza, como lo quería Avicena. La pregunta por el ser-así de la cosa presupone que la cosa es, o sea: que existe. O bien es una pregunta condicional: si existe, ¿qué es? Pero, ahí, el 'es esto o lo otro' de la respuesta es una mera *apódosis,* no una afirmación categórica.

Nótese que, a menudo, sabemos primero lo que es una cosa, sabiendo, por lo tanto, que existe esa cosa; pero nos interrogamos luego acerca de cuán real o existente sea la cosa en este mundo empírico de la experiencia cotidiana —que no es, al fin y al cabo, sino un recinto particular del mundo real, mucho más englobante—. Pero, contrariamente a lo que creía sin duda Avicena, no es igual tener tal o cual grado de existencia en este mundo de la experiencia cotidiana que tenerlo *a secas;* una cosa muy existente en algunos aspectos de lo real o mundos-posibles puede que no sea apenas existente en este mundo de la experiencia cotidiana. Mas reducir el mundo real al mundo de la experiencia cotidiana equivale a eliminar los posibles "inactualizados" —como se los llama— de la realidad. Y, si estuvieran completamente fuera de la realidad, ¿qué serían? No reales, claro, ni poco ni mucho ni nada; mas, entonces, fuera absolutamente falso que los habría; y, entonces, no serían nada de nada, ni siquiera posibles.

Acápite 10.º—DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: CUARTA TESIS: CONTINGENCIA INTRINSECA Y NECESIDAD EXTRINSECA DE LA CRIATURA

Avicena dice que el acto de creación por el que va a serle conferida existencia a la esencia finita presupone un darse previamente, de algún modo, esa esencia; y, concretamente, un darse como posible, un ser-posible de la misma. Pero concibe el filósofo de Bujara tal posibilidad no como mera posibilidad-de-ser, sino como posibilidad-de-ser-y-de-no-ser; lo posible es sólo lo que puede ser y puede también no ser; o sea: posible es únicamente lo contingente. Ello plantea un problema a la hora de articular una lógica modal adecuada: si concebimos a lo necesario como lo que no puede no ser, entonces lo necesario es, también ello, posible; pues, por el principio modal de tercio excluso (un ente cualquiera puede

Copyrighted material

existir o puede no existir), no poder no ser implica poder ser, o sea: ser posible. Pero todo eso es secundario, y entendemos bien lo que quiere decir Avicena, aunque su terminología sea discutible.

Lo interesante aquí es percatarnos del tenor de esa tesis aviceniana —la primera de las tres subtesis que forman la tesis 4.ª de las que constituyen su doctrina sobre esencia y existencia (vide supra, Ac.5.º, al comienzo)—, y comprender tanto los argumentos avicenianos a favor de la misma como las consecuencias que de ella se desprenden.

El tenor de la tesis es éste: previamente a (con previalidad de naturaleza) la recepción de la existencia, la esencia ya tiene algo suyo, que nadie le ha podido dar y que nadie le puede quitar: el ser-posible. Además, tiene, también de suyo, algo en cierto modo suyo, pero que sí se le puede quitar: el no-ser (vide (A:03), p.123, pp.159-60). Argumenta así el filósofo de Bujara a favor de esa tesis. Lo que hace alguien, antes de ser hecho, debía ser factible, e.e.: debía tener la posibilidad de ser hecho. Tal posibilidad es diferente de la acción del agente; es una posibilidad que tiene la cosa-por-hacerse de ser hecha; de no darse esta posibilidad, tampoco se daría la posibilidad del agente de hacer la cosa. (Si son idénticas o no ambas posibilidades es problema que no aborda expresamente Avicena y que no afecta a lo que tratamos; pues, de ser idénticas ambas posibilidades, ello confirma que, como se da la posibilidad del agente —de hacer—, dase también la posibilidad de la cosa futura —de ser hecha—). Por otro lado, esa posibilidad (de la cosa) no puede estar flotando, o subsistir por sí, sino que tiene que inherir en un sujeto, e.e. tiene que estarse dando o subsistiendo, de algún modo, aquello (la cosa) de lo cual la posibilidad en cuestión es, precisamente, eso: su posibilidad, un atributo o propiedad suya. El agente no puede tener que conferir a la cosa, antes de hacerla, la posibilidad de ser hecha, pues así se engendraría una regresión infinita. Así pues, esa posibilidad de ser hecha que tiene la cosa antes de existir es una posibilidad suya intrínseca, que tiene la cosa por derecho propio y que no le es conferida por el agente ni por nadie —la regresión al infinito engendraríase del mismo modo si se dijera que la cosa por hacerse ha de ser primero hecha posible por otro agente, por un agente preparador—. Por otro lado, esa posibilidad que tiene la cosa de ser hecha es, antes de que sea hecha, mera posibilidad; lo cual quiere decir que va acompañada del no-ser de la cosa; y ese no-ser lo tiene la cosa por sí misma, por derecho propio, intrínsecamente; no le ha sido conferido por el agente, pues, justamente, lo que sucede es que el futuro agente no le ha conferido todavía nada, no le ha conferido aún ser o existencia. De ahí se deriva una de las más típicas concepciones avicenianas: los entes finitos de suyo más se merecen el no ser que el ser; si bien pueden ser y pueden no-ser, están en disposición más fácil para el no-ser que para el ser; porque para no ser basta con que se los deje como de suyo son, inexistentes pese a ser posibles; en cambio, para existir tienen que ser forzados a ello por la causa agente. Y esa disposición pasiva más favorable o propicia al no-ser que al ser permanece así hasta cuando el ente finito esté existiendo por la acción productora o conservadora de un agente; porque, de no ser por tal acción que lo está como forzando a existir, que le está imponiendo existencia, la cosa se hundiría de nuevo instantáneamente en el no-ser.

Copyrighted material

Por ello, no encierra contradicción el que diga Avicena que la cosa tiene el no-ser de suyo y que, sin embargo, puede existir: ese "de suyo" se toma aquí en un sentido débil, y no quiere decir *como algo constitutivo de la cosa* —Avicena no piensa que la cosa sea constitutivamente inexistente—; sino que quiere decir tan sólo: como algo que le acaece a la cosa inexorablemente a partir de la constitutividad intrínseca de la cosa *a menos que* se interponga, desde fuera, un obstáculo.

Por otro lado, conviene precisar que el "antes" y el "después", lo mismo que lo de "futuro", etc., están expresando —lo recalca Avicena con insistencia— un orden de precedencia o anterioridad que puede ser temporal, pero que puede también no serlo.

Donde, en cambio, surge una dificultad, y de no poca monta, es en lo siguiente: esas cosas posibles, antes de existir, ya *tienen*, ellas, de hecho el no-ser; y tienen, también, de hecho y por derecho propio inalienable, el poder-ser; luego de algún modo se están dando, e.d. de algún modo, en algún sentido, están existiendo. ¿Cómo es eso? Porque, si sucede eso antes de que la cosa exista en absoluto, entonces en ese "lapso" (temporal o no) previo a la existencia ya se da la existencia de la cosa y, a la vez, no se da en absoluto; lo cual es una *super*contradicción.

¿Cómo trata Avicena de salir de semejante atolladero? La solución que brinda es la tesis 5.ª, que escrutaremos en el acápite siguiente. Con todo, no faltan ocasiones en que pareciera estar sugiriendo Avicena que las inexistentes esencias constituyen, ya antes de la creación —un "antes" no temporal— una como masa pasiva de lo creable, una especie de sustrato que *está ahí*, y que forma un vacío de ser transformable por la acción del Creador en plenitud de ser. Esa impresión siente uno al leer ((A:03), p.163) cómo parafrasea e inserta Avicena en su propio pensamiento ciertas sentencias coránicas. Háblanos allí de Dios que hiende la oscuridad de la nada por la luz del ser. ¿Trátase meramente de una metáfora? ¿O bien concibe de veras Avicena a lo todavía (absolutamente) inexistente como un cierto algo que es, de algún modo, un sustrato receptivo o pasivo de la creación? Al hablar Avicena de la creación *de la nada (gani-l-gadami)* —(A:03), pp.169-60— parece de nuevo sugerir que debe tomarse en serio tal metáfora. Ello haría del avicenismo una forma consecuente de esencialismo óntico, al modo de los estoicos. Como lo veremos en el acápite siguiente (hacia el medio), esa lectura —a tenor de la cual habría un orden de esencias que, sin existir todavía en absoluto, ya serían *algos*— es reforzada por la consideración aviceniana de que la esencia como tal tiene un ser que no es ni necesario ni contingente, sino que es el ser-en-cuanto-ser, más allá de la alternativa entre ser necesario y ser contingente. Asimismo da pie Avicena a tal interpretación cuando distingue la quididad finita como quididad, que sería idéntica a Dios, y esa quididad finita como potencia *(quûûa)* de ser, siendo esos "en-cuantos", no constitutivos de la quididad, sino concomitantes suyos. (Naturalmente esos esbozos de solución están sujetos a objeciones aplastantes y casi sin vuelta de hoja.) Con todo, seguramente piensa Avicena que esa nada —o mundo de esencias contingentes con su potencia de ser— que, en cierto modo, es algo, lo es *como idea* en un intelecto subsistente (o sea: la tesis 5.ª que veremos en el acá-

Copyrighted material

pite siguiente), y que su no existir es su no existir *como tal esencia* —como perdiz, o como basalto, etc.

La segunda subtesis de las que componen la 4.ª tesis dice que la esencia finita no existe por una necesidad que se derive de la propia naturaleza de esa esencia; e.e., que la cosa finita, la criatura, aunque llegue a la existencia, podría de suyo no llegar; y que, en lo que a ella respecta meramente, se quedaría en el no existir, salvo, justamente, por la intervención de un factor extrínseco a ella; intervención que no está exigida por la naturaleza de la cosa, por sus constitutivos; intervención, pues, que en nada viene requerida por algo intrínseco de la cosa, sino que le es totalmente extrínseca a ésta.

Esta tesis aviceniana también comporta una dificultad seria, a saber: si —como nos lo va a decir Avicena con su subtesis 3.ª de las tres que constituyen la tesis 4.ª— cada cosa, si existe, existe en virtud de cierta necesidad (al menos extrínseca), entonces débese concluir que la necesidad por la que algo existe no puede ser mera y exclusivamente extrínseca; porque, supongamos que se da la necesidad extrínseca en cuestión, o sea: supongamos que le es necesario a algo intervenir desde fuera y hacer, producir o engendrar a la cosa en cuestión; entonces es que es una verdad *necesaria* que ese algo interviene o va a intervenir de ese modo, o sea: es una verdad necesaria que ese algo va a hacer la cosa; pero que *x* haga a *z* y que *z* sea hecho por *x* es lo mismo; de ahí que siendo una verdad o hecho necesario lo primero, también lo es lo segundo, pues son un solo y mismo hecho. Pero si es una verdad necesaria que la cosa es hecha por el algo en cuestión, entonces es una verdad necesaria que la cosa es hecha; pues el que *z* sea hecho por *x* implica necesariamente que *z* es hecho; y si el hecho de que p implica necesariamente que q, entonces, si es una verdad necesaria que p, también lo es que q. (Mi razonamiento sólo utiliza principios y reglas estándar de lógica modal, acordes aun con los marcos de la lógica aristotélica.) Así pues, si el hacedor de la cosa es tal de modo necesario, la cosa, de modo necesario también, ha de ser hecha, es *facienda,* no meramente factible; la cosa, pues, no puede por menos de ser hecha —en el momento que le corresponda—; antes de ese momento, no puede por menos de estar yendo a ser hecha, e.e. no puede por menos de ser tal que será hecha —*non potest quin futura sit,* diríamos en latín.

Para bloquear esta conclusión, podría Avicena tratar de abolir la transformación por pasiva, o la regla de cercenamiento del ablativo agente —o "complemento de agente"—; si hace lo primero, entonces el que x haga a z no equivaldrá a que z sea hecho por x; pero, aun sin equivalencia, debe darse una implicación o, al menos, un entrañamiento de lo uno por lo otro; así pues, si lo uno es una verdad necesaria, también lo será lo otro. Con respecto a la regla de cercenamiento del ablativo agente, es lo que permite inferir, p.ej., de 'Froilán I es asesinado por Aurelio I' la conclusión 'Froilán I es asesinado'; y similarmente en otros casos de la misma índole. Por supuesto, un filósofo puede sacrificar esa u otra regla; pero requiérense motivos juiciosos a favor del sacrificio, a fin de que no sea éste un expediente *ad hoc* para rehuir una conclusión particular que al sacrificador le parezca desagradable.

Por todo ello, paréceme fracasado el intento de Avicena de desechar el reco-

Copyrighted material

nocimiento de la necesidad intrínseca de la cosa finita de ser hecha —en el momento que le corresponda—. Además, podríamos argumentar a favor de que esa necesidad debe ser intrínseca siguiendo este otro camino: frente al marco ontológico peripatético al que se atiene Avicena, cabe defender que las relaciones que tiene una cosa con otras son constitutivas de su esencia. Entonces, como la cosa que será hecha guarda con su hacedor la relación de *estar-yendo-a-ser-hecha-por,* cabe concluir que esta relación es constitutiva de la esencia de la cosa, e.d.: que le es esencial —y, por ende, necesario— a la cosa el estar yendo a ser hecha por el agente en cuestión; o, mejor dicho: esle esencial a la cosa el ser hecha por el agente en cuestión en el momento correspondiente a la acción.

Verdad es que el aristotelismo escinde la cosa: de un lado, su esencia, monda y lironda, que es un puro sustrato sin ninguna propiedad salvo la específica —el ser-hombre, en un hombre—; y, de otro lado, los accidentes, entre ellos las relaciones. ¿Cómo sucede, entonces, que un aristotélico normal no se vea conducido a rechazar las reglas y principios a que hicimos alusión más arriba? Porque los aristotélicos normales no dicen que la cosa sea *necesaria* por otro; dicen simplemente que no es necesaria; y no reconocen que una relación —como la de causar o hacer— pueda serle necesaria a un ente, pues ello vendría a hacer de tal relación algo esencial del ente en cuestión; para Aristóteles, cada relación es contingente; (o bien puede darse una necesidad condicional, que no hace, empero, necesaria a la relación, sino que hace tan sólo necesario al seguirse tal relación de cierto hecho antecedente, pero contingente).

Por mi parte, a tenor del necesitarismo moderado que inspira a mi propia posición (si sucede de hecho algo, entonces el que tal algo suceda al menos relativamente es una verdad *necesaria),* y que está basado en que, de no ser así, tendríamos puros *posibles* que no fueran, en absoluto, nada de nada —lo cual fuera *super*contradictorio—, discrepo de Avicena en que, en lugar de decir que un ente finito es contingente por sí pero necesario por otro, digo que el ente finito tiene alguna necesidad —a lo menos la necesidad de que sea siquiera relativamente cierto que existe dicho ente—, pero que esa necesidad es menor —y, por lo menos en algunos aspectos, *infinitamente* menor— que la necesidad de existir que tiene el Ser necesario por excelencia, o sea: Dios, el Existir puro.

Llegamos así a afrontar la última de las tres subtesis avicenianas constituyentes de la tesis 4.ª, a saber: que el ente finito, la criatura —que, para Avicena, es lo mismo que su respectiva esencia o quididad— existe en virtud de una necesidad de existir extrínseca a él, de una necesidad que le viene del agente o hacedor; en última instancia, de Dios. Los argumentos que esgrime Avicena a favor de esa tesis son dos. El primero ((A:03), p.116) es que aquello cuyo ser no es necesario permanecería siempre como un posible, y entonces su existencia no diferiría de su no-existencia. El sentido del argumento parece ser éste: un mero posible que se quedara siempre en su mera posibilidad, sin alcanzar nunca existencia ¿en qué diferiría de un imposible? Contestaríase: en *poder ser;* pero ese poder ser ¿en qué consistirá? ¿En qué diferirá del no-poder-ser, que caracteriza a lo imposible? Si se responde que la diferencia estriba en eso, en que lo uno es *poder*-ser y lo otro *no-poder*-ser, podría replicar Avicena que tal diferencia requiere, si no definición, siquiera dilucidación: entendemos qué es el poder ser

Copyrighted material

de aquello que es, mas no el *mero* poder ser de aquello que, tal como es la realidad, nunca ha sido realizado y está condenado a no ser realizado: eso sería un puro no-ente, y en esa no-entidad suya se identificaría ello con todo lo suyo, con su real no-existencia y con su dizque posible existencia, las cuales, pues, no diferirían entre sí. Esos argumentos son los que habían llevado a Diodoro Crono y a los estoicos a defender una noción temporal de la posibilidad: posible es lo que existe en algún momento del tiempo. (En un sentido similar, y basándose en indicaciones del propio Aristóteles, se pronuncia Sto. Tomás, quien viene así a abogar por una modalidad bastante marcada de necesitarismo: sólo es posible lo que de hecho se realiza, en uno u otro momento. Véase, a este respecto, más abajo el Ac.13.º del presente capítulo, *sub fine.)* Desde mi propio enfoque, cabe decir con mayor exactitud que posible es lo que existe de hecho siquiera sea en algún aspecto de lo real. Lo que había de acertado en el enfoque temporal (estoico) de la necesidad y la posibilidad era el querer vincular posibilidad con existencia; lo equivocado era el tener en cuenta como aspectos de lo real únicamente a los lapsos de tiempo; con lo cual, para que algo sea relativamente real será menester que sea real —en este mundo de la experiencia cotidiana— en algún momento o lapso de tiempo).

El segundo argumento que aduce Avicena a favor de la necesidad por otro que tiene cada ente finito es una variante del principio de razón suficiente (principio bien conocido por los falásifa y que está en el centro de la polémica entre ellos y los mutakallimíes; el término árabe de [razón] *determinante* es: *murayyiḥ,* que es aquello (su)puesto o dado lo cual síguese con necesidad la existencia de la cosa por él determinada; cf. (C:02), p.10): para que suceda una cosa, debe haber una razón suficiente de tal suceder, o sea: debe darse algo tal que, necesariamente, si se da ese algo, sucede la cosa en cuestión. Y, si bien ese algo puede ser contingente, debe tener una razón suficiente también, y así sucesivamente; debiéndose en definitiva arrancar de alguna razón suficiente última que sea necesaria; el que sea necesaria quiere decir que, además de que esa razón produce necesariamente al efecto —eso ocurre con cada razón suficiente de algo—, la razón última en cuestión es necesaria por sí misma. Avicena no excluye cadenas infinitas de causalidad; al menos, su versión del argumento cosmológico —(A:03), pp.127-29—, si bien dice explícitamente que no puede haber infinitas causas contingentes de una cosa, y si bien repite que, de irse al infinito, resultaría una cadena causal que sería imposible —por infinita, claro—, a la hora de explicar su argumento "con detenimiento" lo que dice no excluye que se dé una serie infinita de causas contingentes —con tal, seguramente, de que la serie no esté actualizada en ningún momento, sino que se trate de causas consecutivas—; lo único que excluye es que semejante serie o cadena sea *no-acotada* —como se dice en la jerga teorético-conjuntual—, e.d. que carezca de extremo; y el extremo debe tocar a una causa necesaria, extrínseca a la serie; esa causa es Dios: *Huûa-l-Bâqî:* El, el Permanente.

Pero hay que recalcar que, para Avicena, no sólo es Dios la Primera Causa, un ente que existe necesariamente de suyo; sino que —y es en esto en lo que entra el filósofo de Bujara en conflicto con los mutakallimíes—, también necesariamente, crea Dios lo que crea y hace lo que hace. La razón que aduce Avicena es

Copyrighted material

doble: 1.º) de no suceder así, el Ser necesario no daría cuenta, no constituiría explicación de la existencia del ser contingente (explicamos esta existencia por la del ser necesario; ahora bien, no tiene sentido explicar un hecho por otro a menos que se dé una ley ontológica *necesaria* en virtud de la cual, si tiene lugar el segundo hecho, también tiene lugar el primero; por eso, no se explica la revolución francesa por el asunto del collar de perlas de M.ª Antonieta); 2.º) Dios, el Ser Necesario, es necesario en todos sus aspectos, y, por eso, no puede darse una decisión contingente suya de crear, pues esa decisión contingente, o es un ente diverso de Dios —y, entonces, ya es algo finito, un ente creado, por lo cual habría que indagar acerca de la decisión divina de crearlo, y así hasta el infinito—, o bien es el propio Dios, el cual es necesario, no contingente. (Sobre ese interesante tema, vide mi propio enfoque junto con una exposición minuciosa de las discusiones escolásticas al respecto en (P:12), Arts.278-300 de la Secc.II, pp.395-418; las argumentaciones de Avicena encuéntrase en (A:03), pp.164-6.)

Acápite 11.º—DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: QUINTA TESIS: LOS POSIBLES, IDEAS PENSADAS POR DIOS Y RECIBIDAS EN UN INTELECTO CREADO

La tesis 5.ª permite a Avicena dar solución al enrevesado y espinoso problema de los posibles. Ya sabemos que las cosas finitas son —según Avicena— sus respectivas esencias, las cuales reciben la existencia ya por creación directa de Dios, ya por engendramiento o producción por otras causas —si bien la cadena causal se retrotrae, en último término, a Dios—. Pero quiere decir que, antes (un "antes" no forzosamente temporal recalquémoslo por última vez) de recibir existencia, ya son algo las esencias, todavía increadas. ¿Cómo resulta eso posible? La respuesta de Avicena ((A:03), p.148) es que, antes de recibir existencia, o existencia "en cuanto entes concretos", las esencias ya se dan como ideas; no ideas en Dios, ciertamente —fuera ello introducir multiplicidad en Dios y/o hacer de las criaturas entres increados de suyo, consubstanciales con el Creador—, sino en un Intelecto de los que son las primeras y supremas criaturas de Dios.

El proceso creador así delineado es el siguiente. Dios crea, en primer lugar, al Intelecto supremo; lo crea simplemente pensándose a sí mismo; al conocerse a sí mismo, conoce que su perfección puede desbordarse y comunicarse; y, así, surge o es creado el Intelecto supremo; éste, por ser ya una mera criatura, contiene multiplicidad y no pura unidad; esa multiplicidad, empero ((A:03), p.170), no proviene de Dios sino que es suya —del Intelecto creado— por esencia; trátase de una multiplicidad inherente a la necesidad que tiene esa criatura de comenzar —un comienzo no temporal— a existir. La multiplicidad aparece en un despliegue de dos aspectos: ese Intelecto conoce a su Hacedor; se conoce a sí

Copyrighted material

mismo como contingente o meramente posible por sí. De Dios, pura unidad, no podía proceder más que algo uno, aunque en ese uno creado ya hubiera una cierta multiplicidad, pero no radical sino concomitante; mas ese uno creado —el Intelecto supremo— puede ya, por no ser perfectamente uno, producir una multiplicidad de cosas. En cada escalón descendente de ese proceso vanse multiplicando las multiplicidades, hasta llegarse al mundo sublunar.

Dios no conoce directamente a las criaturas en su particularidad contingente. Frente a los literalistas o *haxuíes,* los *falásifa* —Alkindi, Alfarabí, Avicena— defienden la tesis de que Dios no puede tener un conocimiento suyo, increado, de las criaturas y de cuantos accidentes inhieren en éstas —esos accidentes son también criaturas—. Pero, frente a los mutazilíes, los falásifa no se resignan a un mero conocimiento divino creado, pues, entonces, crearía Dios como a tientas y a ciegas y, tan sólo luego de haber creado, conocería a sus criaturas; tal conocimiento sería meramente a posteriori. (Sobre ese tema y las posiciones de los filósofos árabes al respecto, así como mi propia solución, vide (P:12), Secc.II, arts.70-72, 81-7 y 104-7.) La solución que desarrolla el propio Avicena es doble. De un lado, Dios, al conocerse a sí mismo, conoce a las criaturas, pero no como tales, sino como procedentes de Dios; Dios aprehende a los particulares en cuanto universales; y a esos mismos universales los conoce Dios como participaciones o emanaciones de su propio ser; no conoce Dios a cada ente con un acto especial: Dios se conoce sólo a sí *in recto,* y en ese autoconocimiento aparecen concomitantemente o *in obliquo* las criaturas, no en cuanto tales, sino en cuanto participaciones o emanaciones de Dios.

Esa es la primera parte de la concepción aviceniana al respecto. La segunda parte es ésta: ese conocimiento, que *en* Dios es uno y único, idéntico a la propia esencia divina, que es el existir mismo, se traduce, en el Intelecto supremo —o acaso en otros intelectos de los de más alto rango y de entre las primeras y máximas criaturas (Avicena no aclara bien a cuál intelecto se refiere, si al Supremo o a otros)— en una pluralidad de inteligibles o ideas; al pensar Dios concomitantemente e *in obliquo* a una *criatura en cuanto universal* en cuanto participación o emanación de Dios, se imprime en el Intelecto creado la idea de esa criatura. Para entender esa doctrina aviceniana hay que comprender la concepción que tiene el filósofo de Bujara sobre los universales. No es tema de este libro, y sólo aludo a él someramente (vide (A:03), pp.74-82): el universal, la especie o esencia específica, es, de suyo, meramente lo que es por esencia, o sea: es lo que dice su definición. La equinidad es sólo equinidad, ni más ni menos: no es ni un caballo, ni la idea de caballo. De suyo, la equinidad no es ni múltiple ni una. *Esa misma* equinidad pasa a cobrar existencia al ser poseída por Babieca, por Bucéfalo, por Alborak, por Incitatus, etc. Y cobra también existencia, pero de otro modo, al ser un concepto pensado en la mente de alguien. La diferencia de modo estriba en que, en el primer caso, la existencia que cobra es en cuanto tal caballo, o sea: en cuanto un ente singular; mientras que, en el segundo caso, es en cuanto universal —la universalidad le viene, no del mero ser pensado por la mente, sino de la relación de predicación que la mente le confiere con respecto a los caballos concretos—. La equinidad en cuanto tal no es ni una ni múltiple; y en cuanto tal tiene una existencia propia, que se realiza tanto en cada caballo singular como

Copyrighted material

en la idea universal de caballo. En un caballo el universal que es la equinidad tiene existencia *en acto* en cuanto equinidad no más; así realizada en un caballo singular, le acaece al universal equinidad un ser singular; además, en un caballo singular existe también, pero sólo en potencia, la equinidad en cuanto universal, en cuanto algo común y predicable indistintamente tanto de Bucéfalo, como de Alborak, etc. Por otro lado, la equinidad existe también en el concepto mental de equinidad: existe en ese concepto *en acto,* por un lado en cuanto equinidad —lo mismo que así existe también en Bucéfalo, sólo que en este caso le acaece, no singularidad, sino universalidad—; y, por otro lado, en cuanto universal, en cuanto algo común o predicable de muchos —mientras que, en cuanto universal, la equinidad existe en Babieca sólo en potencia.

No es éste el lugar de someter a crítica esa doctrina aviceniana sobre los universales que de tan grandes dificultades está erizada (sobre todo plantea el gran interrogante de si la equinidad en cuanto tal es algo, un ente más con varios modos y lugares de existencia aparentemente incompatibles entre sí, pero que de suyo y como tal no tiene ninguno de esos modos de existir —lo cual va en contra del principio de tercio excluso—; Avicena se plantea esa dificultad como objeción, pero su respuesta es de lo más embrollada y confusa). En todo caso, lo que aquí nos interesa es percatarnos de que, para el filósofo de Bujara, es el mismo ente universal, la misma equinidad como tal, la que existe en Babieca, identificada con el rocín del Cid, y en una mente cualquiera que piense en la caballeidad. (Duns Escoto asumirá esa misma concepción, pero le dará defendibilidad lógica en virtud de su teoría de la identidad relativizada, con varios géneros o tipos de identidad: identidad formal vs identidad *realis,* o sea cósica o numérica.)

Similarmente, el inteligible, la idea pensada en o por un Intelecto es lo mismo que el ente que luego va a existir y del cual es un reflejo mental anticipado esa idea. O, más exactamente, habría acaso que introducir el siguiente distingo: en la idea de Sicilia existe Sicilia-en-cuanto-tal, el cual ente también existe en Sicilia, identificado en este último caso con esa isla, y en el primero con la idea; pero en la idea existe también Sicilia en cuanto idea; y en Sicilia existe Sicilia en cuanto ente extramental. En todo caso, hay cierta identidad entre la idea de Sicilia y la isla de Sicilia. Así y todo, la esencia de Sicilia, Sicilia como tal y de suyo, no es ni la isla ni la idea o concepto, sino que es una pura esencia cuyo ser no es ni contingente ni necesario, sino que es el ser en cuanto ser (cf. (G:02), p.56). Si fuera el ser necesario, la esencia de Sicilia sería Dios. Si fuera contingente, debiera ser creada tal esencia, y ello presupondría una esencia de esa esencia y así al infinito. Ese ser-en-cuanto-ser que es el ser de una esencia contingente como tal esencia no se sobreañade al ser de la esencia por un lado como ente singular existente y por otro como concepto; sino que existe únicamente identificado en un caso al ente y en el otro al concepto. Sólo que, con todo, ese ser-en-cuanto-ser determina un orden en el que, de suyo, no se aplica determinadamente ninguna de entre dos propiedades mutuamente contradictorias, si bien sí se aplica la disyunción entre ambas.

Toda esa doctrina aviceniana sobre los posibles y las esencias me parece asediada por siete dificultades insuperables. Helas aquí.

Copyrighted material

1.ª) Si la idea de la caída de Toledo es lo mismo que ese acontecimiento histórico, entonces es que tal caída ha tenido lugar desde toda la eternidad, pues estaba en el Intelecto supremo; y no tuvo la historia que esperar al 7 de abril de 1085 para que existiera esa caída. (Seguramente replicaría Avicena que no son lo mismo a secas, sino que lo que sucede es que, *en* la caída de Toledo —en el acontecimiento histórico—, la esencia de esa caída está identificada con la caída misma; y *en* la idea eterna de esa caída, está la esencia de la caída identificada con la idea; pero esa identidad no sería transitiva, pues en cada uno de los dos casos estaría relativizada por un "en". Lo difícil, sin embargo, está en entender esa identidad relativizada por complementos circunstanciales incercenables).

2.ª) El pensar Dios a Caín y su pensar a Abel han de ser diferentes; pero, si son dos hechos ambos increados, serán —a tenor de la concepción aviceniana— lo mismo que la esencia divina y, por ende, lo mismo el uno que el otro. Luego pensar Dios a Abel será pensar Dios a Caín; y la idea del uno en el Intelecto supremo será la misma que la del otro; luego Abel será Caín, un suicida que, después de su suicidio, sigue viviendo y tiene que soportar el castigo por ese crimen (todo ello en alta medida, con lo cual se tiene *super*contradicción, no mera contradicción).

3.ª) Dios no tiene en sí mismo ninguna claridad con respecto a sus criaturas, pues, si bien su acto de pensar a una criatura se traduce en una idea de esa criatura, esa idea, sin embargo, no es recibida en la menta divina, sino en una mente creada; así pues, Dios hace a ese Intelecto conocer a la criatura, pero El mismo no la conoce; y eso de que la conoce concomitantemente mas no como tal no hace sino desencadenar una nueva marejada de dificultades a cual más insuperable.

4.ª) En todo caso, Dios habrá de tener "previamente" a su crear el Intelecto supremo una idea de esa criatura, pues ésta —según Avicena— es, "antes" de llegar a existir por la acción creadora de Dios, un posible, una esencia todavía inexistente pero a la que no repugna el existir; tal esencia o quididad del Intelecto supremo, de la primera criatura "cuando" ésta no ha sido todavía creada ¿en qué consiste? ¿En algo que se dé en Dios? Según Avicena, en ese "lapso" intemporal sólo hay un ente: el propio Dios; luego si, en tal "lapso", la esencia del Intelecto supremo es algo, es Dios, y cada criatura es Dios; pues cada criatura lo primero que es *como esencia* o quididad posible es una idea en el Intelecto supremo; y, si en tal lapso no es nada en absoluto, no puede llegar nunca a existir —pues, según Avicena, antes de existir, la criatura tiene que tener y hasta ser su esencia o quididad posible—; a menos que se busque como solución el que esa criatura posible, "cuando" aún no ha sido creada, ya es algo, todavía inexistente, pero diferente de Dios; entonces, Avicena habría renunciado al creacionismo y, además, se habría enrolado en el esencialismo óntico consecuente, a la manera de los estoicos.

5.ª) Sabemos que Jamaica en cuanto isla (en cuanto criatura singular existente en acto de la especie de las islas) no es lo mismo que la idea de Jamaica que se halla en el Intelecto supremo —al ser pensada Jamaica por Dios concomitantemente—, no se encuentra *en* tal idea; por consiguiente, Jamaica en cuanto isla será un ente nuevo, cuya existencia no habrá sido precedida por ninguna esencia

Copyrighted material

suya, por ningún ser-posible que le competa por derecho propio antes de recibir la existencia en acto. Lo cual obviamente, va en contra de los principios básicos constitutivos de la doctrina aviceniana que estoy criticando.

6.ª) Como, antes de la muerte de Nasser, no existía esa muerte, y como esa muerte es lo mismo que la idea de tal muerte en un intelecto siempre en acto (identidad todo lo rodeada de "en cuantos" que se quiera, pero identidad al cabo), resulta que tal idea no existía antes de que se produjera la muerte en cuestión; de donde se desprende nuevamente, pero esta vez por otro camino, que, no existiendo antes de que tenga lugar esa muerte aquello que estaba llamado a ser el depositario de la posibilidad de la misma, no se daba esta posibilidad, sino que empezó a darse al sobrevenir esa muerte.

7.ª) Y no aclara nada el postular un ser-en-cuanto-ser que sea el propio de la esencia contingente como tal esencia. Pues, si ese ser-en-cuanto-ser se sobreañade al ser de la esencia como concepto y a su ser como ente finito concreto existencialmente realizado, entonces una de dos: o bien eso nos conduce a un esencialismo alético cabal —ese ser-en-cuanto-ser sería el mero ser-verdaderas ciertas verdades, un ser-verdaderas que consistiría en mera vigencia veritativa, no en un darse entitativo de tales verdades o de lo en ellas involucrado—; o bien nos lleva a un esencialismo óntico —un darse o ser inexistencial de las esencias—; siendo una y otra alternativa difíciles de abrazar y, además, contrarias a la intención de Avicena de no desligar el orden de las esencias de todo soporte existencial. (Además, ese orden sobreañadido del ser-como-ser infringiría por completo el principio de tercio excluso, a menos que se utilizara el expediente aristotélico —que tantos y tan grandes inconvenientes comporta— de abandonar la distributividad del functor 'Es verdad que' con respecto a la disyunción; de tal expediente resulta un abandono de la identidad entre lo dicho por "p" y lo dicho por "Es verdad que p"; de lo cual se sigue que habría oraciones bien formadas sin valor de verdad y que la disyunción no sería verifuncional). Y, si el ser-como-ser de la esencia como tal no se sobreañade a esos dos seres —el conceptual y el existencial o real extramental—, entonces es idéntico a la vez al uno y al otro —que es lo que dice Avicena—, y ello infringe el principio de no-contradicción (y aun el de no supercontradicción, lo cual es grave y engendra ilogicidad y delicuescencia del sistema).

Acápite 12.º—DIFERENCIA ENTRE QUIDIDAD Y EXISTENCIA: SEXTA TESIS: DIOS ES EL EXISTIR MISMO Y CARECE DE ESENCIA

Mientras que en las criaturas se diferencian, según Avicena, la esencia o quididad y la existencia, no sucede así en Dios. (Lo que vamos a comentar hállase en (A:03), pp.134-8.)

Concede Avicena que Dios tiene una verdad o realidad: *ḥaqīqatu;* es éste

Copyrighted material

uno de los vocablos que usa para referirse a la esencia; pero lo que deniega a Dios es el tener *mâhiïïatu*, o sea: quididad. Esta última palabra se engendra a partir de: *mâ* —que significa 'qué'— y: *hiïa* —que significa 'ella'—. Como el femenino en árabe viena a jugar el papel de neutro en los más contextos, podríamos traducir esa palabra, así formada, como 'el qué [es] ello', e.e. 'la quididad'. Dios no tiene un 'qué'. Pero sí tiene, en cambio, *esencia* en el sentido de una verdad o realidad. Pero esa esencia de Dios es únicamente el existir. Usa Avicena para aludir al existir tres palabras que ya conocemos: *huûiïïatu, 'anniïatu, úuyûdu*. Sabemos que la segunda quiere decir 'quodidad' y la primera suélese traducir como 'ipseidad'; se forma esta vez como adjetivo sustantivado derivado del pronombre personal masculino de tercera personal del singular: *huûa:* él; aplícase este pronombre por antonomasia a Dios, pero sirve también en ciertos casos para hacer las veces de un verbo copulativo; así la ipseidad es la "elidad" (de 'él' pronombre, no de 'el' artículo) o la *illeitas*. La ipseidad de una cosa no es la esencia o quididad; es el ser de la cosa, lo cual, aunque pueda entenderse —en Avicena— en sentido emparentado con la *esencia* o quididad —así sucede en (A:03), p.105—, debe entenderse, empero, más preponderantemente, como existencia, o acaso en un sentido indeterminado pero que, en todo caso con relación a Dios, cobra claramente una neta acepción existencial. No parece, pues, juicioso traducir esa voz como 'autoidentidad' o 'mismidad', aunque acaso haya algún matiz de esto, pero dando carga existencial a la autoidentidad; trátase, pues, de la existencia, pero como vinculada a la autoidentidad de la cosa, al ser la cosa ella misma; por eso dice Avicena —(A:03), p.137— que el que la ipseidad de un ente finito no sea por esencia, no le pertenezca a la esencia de éste por derecho propio, se debe a que el ente finito no es él por sí mismo; claro que Avicena nos había dicho que la esencia finita —que es lo mismo que la cosa finita, existente o no— es, por derecho propio, lo que es, de donde resultaría que, por derecho propio y por esencia, Abenámar es Abenámar; lo que ahora nos dice puede deber entenderse así: ese ser-Abenámar que, por esencia, es suyo propio e inalienable de Abenámar no tiene ninguna carga existencial; mientras que su ser-sí-mismo, su ser-Abenámar más pleno, que sí tiene carga existencial, no es algo suyo por derecho propio, por esencia, sino que le viene conferido desde fuera.

El principal argumento con el que apuntala Avicena su tesis de que Dios no tiene ninguna quididad es el siguiente ((A:03), p.135). Si tuviera Dios una quididad, o esencia, Dios sería compuesto, puesto que estaría formado por esa quididad más la existencia o quodidad. La existencia o quodidad no puede derivarse de la quididad, porque, de derivarse de ella, primero tendría que darse —y, por ende, existir— esa quididad; pero la quididad de algo no puede existir antes de que exista ese algo; luego la existencia de la quididad de Dios no puede preceder a la existencia de Dios; y, por ende, no puede la existencia de Dios derivarse de la quididad de Dios. (Además, si la existencia de Dios resultara o se derivara de la quididad de Dios, o bien esta quididad sería lo mismo que Dios —y en ese caso se presupondría a Dios, o sea a su quididad, existiendo para que de El se derivara su existencia, lo cual sería absurdamente circular— o bien sería diferente de Dios, y en ese caso Dios debería el ser a otro ente diverso de El; y, en ese caso, ya

Copyrighted material

no sería Dios el Ser Necesario, sino un ente contingente que existiría por otro). Entonces, si es que efectivamente se da en Dios esa composición de quididad más existencia, la existencia le sería dada a Dios por una causa extrínseca —así sucede en el caso de las criaturas o entes contingentes—. Pero eso iría en contra de lo característico y definitorio de Dios, que es el Ser Necesario. Luego no hay en Dios semejante dualidad de quididad y existencia.

Presenta ese argumento (con el cual apuntala Avicena su tesis —correcta— de que Dios carece de una quididad diferente de su propio existir, que es el existir) el inconveniente de estar montado sobre la noción de *previalidad de naturaleza,* que es preferible evitar, por lo poco clara que es; y, por otro lado, al exponer tal argumento reincide Avicena en una consideración que ya he criticado, a saber: que una cosa puede ser su esencia aún inexistente, sólo que entonces la existencia ha de serle dada o conferida desde fuera, por una causa exterior (y con razón dice que eso no puede sucederle a Dios). Equivócase Avicena al suponer que la causación de un ente finito consiste en que a tal ente, que todavía no existente ya sería algo, le sea dada o conferida existencia. ¡No! La causación es un *hacer existir,* un poner al ente no más; puede decirse que es un *darle existencia* pero en un sentido peculiarísimo de 'dar'. Así pues, el argumento de Avicena —despojado de esa noción de causación— presupondría una premisa, a saber: que aquello cuya existencia difiere de su esencia es causado por otro.

Pero creo que hay un argumento más convincente a favor de la tesis suya, que yo comparto, de que la quididad divina no es diferente del existir mismo de Dios. Ese argumento es el siguiente: Dios es lo absolutamente infinito; un ente que tenga una quididad diferente de él (de su existir) estará limitado, constreñido, encerrado en su propia quididad, constituyendo ésta una barrera que circunda al ente en cuestión, permitiéndole ser él y tener las propiedades que tiene sólo a cambio de quedarse en su sitio metafísico, de no pisar el terreno a ningún otro ente, de no traspasar esa barrera. Por lo tanto, un ente así —con quididad diferente de él mismo— no puede ser infinito ni, menos todavía, absolutamente infinito. Luego Dios no es así, sino que su quididad debe ser lo mismo que su existencia, que es la Existencia misma.

Como Dios carece de quididad, no tiene —concluye Avicena— ningún atributo positivo; los atributos que de El predicamos son negativos o relativos. Así cree el filósofo de Bujara poder zafarse de la dificultad. Pero se equivoca. Como lo vimos en el Ac.3.º, las negaciones o privaciones son algo; y, por lo tanto, si es verdadera la atribución a Dios de cierto "atributo negativo" o privativo —el no ser móvil, el no ser ignorante, el no ser inerte o carente-de-vida, el no ser egoísta, el no ser injusto, etc.—, entonces es verdadera la atribución al Mismo de un atributo positivo, que es la carencia de la propiedad que se está negando de Dios. (Además, aun dejando de lado mi tesis —defendida con serios argumentos— de que las privaciones verdaderas son algo, son entes, aun prescindiendo de ese aserto, quedaría en pie lo que dice el propio Avicena: que no habiendo en la realidad privaciones, éstas no son pensadas por un intelecto siempre en acto. Y entonces resultará que atribuir a Dios un atributo negativo sería atribuirle algo de suyo inconcebible, algo que ningún intelecto puro podría concebir. Así, si la

Copyrighted material

sabiduría de Dios que nosotros concebimos es un atributo negativo —falta de ignorancia, suponiendo que la ignorancia no sea falta de sabiduría—, al atribuírsela le atribuimos algo de suyo impensable y que, desde luego, Dios y las criaturas supremas, puramente intelectuales, nunca pensarán. ¿Qué le atribuirá, pues, a Dios el Intelecto supremo?). Además, no es lo mismo la carencia de injusticia que la carencia de ignorancia. Los analogistas replicarán que, aunque en las criaturas son cosas diversas, en Dios no lo son; y es que —argüirían— lo que atribuimos a Dios al atribuirle sapiencia no es lo mismo que lo que atribuimos a un ente finito: lo que sucede es que lo que menos alejado está —de entre las propiedades que nos son familiares por ser poseídas por entes finitos con los que nos codeamos a diario— de eso que llamamos *sapiencia* de Dios es la sapiencia de los seres inteligentes finitos. Respondo a esa argucia como sigue: Si la sapiencia de Dios y su justicia son lo mismo, y lo que menos se aleja de la sapiencia de Dios —de entre las propiedades que nos son familiares— es la sapiencia humana, entonces lo que menos se aleja de la justicia divina es la sapiencia humana; y, como también es verdad que lo que menos se aleja de la justicia divina es la justicia humana, se concluye —por transitividad de la identidad— que la justicia humana es lo mismo que la sapiencia humana. (Mi argumentación contra esa concepción analogística que sólo acepta predicar de Dios los atributos *eminenter* mas no *formaliter* la he desarrollado con lujo de detalles en (P:12), arts. 13 a 28 de la Secc. II, y Acs. 2.º, 3.º, 5.º y 9.º del Epílogo). En el fondo, mi argumentación no añade nada nuevo a lo que supieron señalar con todo acierto, frente a los mutazilíes, los teólogos islámicos, los mutakallimíes de línea ortodoxa, y también los ulemas tradicionalistas —haxuíes, hanbalitas— (cf. (G:08), p.96): si el conocimiento divino y su misericordia son lo mismo, y son ambos idénticos a Dios, entonces cabe rezar así: '¡Oh! conocimiento, compadécete de mí!' Los *falásifa* tratan de resolver la dificultad explotando la noción aristotélica de analogía, pero los resultados de su denodado esfuerzo me parecen lógicamente insostenibles.

Por otro lado, los atributos relacionales acarrean atributos positivos no relacionales. P.ej., si Abú Talib protege a Mahoma —si guarda con Mahoma la relación de protección—, entonces Abú Talib posee la propiedad de ser-un-protector-de-Mahoma, propiedad que ya no es una relación, un algo que cierto ente guarda con otro, sino que es meramente ejemplificada por cierto ente no más. Así pues, si hay pluralidad de relaciones entre Dios y las criaturas, debe haber pluralidad de propiedades no-relacionales de Dios. Claro está que Avicena recurre al socorrido expediente —inventado por los mutazilíes y que se hará el clásico en la escolástica— de decir que no es Dios quien guarda relaciones con las criaturas, sino éstas las que guardan relaciones con Dios. Lo cual, desde luego, es un ardid; pues no se ve bien cómo podría articularse una visión coherente de la realidad que sacrificara el *principio de conversión:* si x guarda la relación u con z, entonces z guarda con x la relación conversa de u; p.ej., si Mahoma monta a Alborak, entonces Alborak es montado por Mahoma —y, por lo tanto, ejemplifica la propiedad de ser montado por Mahoma.

Mi propia solución, que constituye el tema central de (P:12), estriba en adoptar una lógica difusa contradictorial con una teoría de conjuntos en ella

Copyrighted material

basada y en la cual se restringe el principio de separación —según lo que indico en el cap.6.º de la Secc.II del presente libro—, de suerte que Dios tiene infinitas propiedades diferentes de El mismo, sin que por ello deje de ser El el único ente absolutamente necesario: cualquier ente diverso de Dios es al menos relativamente inexistente y, por lo tanto, es de él cierto que puede no existir —si bien no es cierto de ningún ente que pueda o hubiera podido ser *absolutamente* inexistente.

El error central de Avicena con respecto al ser de Dios estriba en no reconocer que Dios tiene —o, mejor, *es*— una quididad, sólo que tal quididad no difiere del existir divino, que es el propio Dios, y que es también la propiedad misma de existir. Eso sí, si admitimos que la quididad de Dios es lo mismo que el propio Dios —que su existencia, pues— la cual es la Existencia misma—, entonces resulta lo siguiente: una propiedad ordinaria cualquiera es poseída o ejemplificada por Dios en la misma medida en que tal propiedad ejemplifica a Dios, o sea: ejemplifica al Existir mismo, o sea: existe. En efecto: como la quididad de Dios (e.e. la propiedad de ser una propiedad poseída por Dios) es lo mismo que Dios y éste es lo mismo que el Existir, el que algo ejemplifique la quididad de Dios —e.d., el que posea a tal algo como propiedad— será lo mismo que el que ese algo ejemplifique a Dios, o sea: al existir —e.d., que el que exista dicho algo—. En verdad, para evitar dificultades débese restringir ese resultado —en virtud de la aludida restricción del principio de separación— a aquellos algos que sean elementos ordinarios, o sea: entes finitos y clasificables a la vez (cf. el mencionado cap.6.º de la Secc.II de este libro).

No disponiendo de los recursos lógicos con que ahora sí contamos, Avicena tenía que embutir el resultado de sus cavilaciones metafísicas —junto con lo que, más o menos traspuesto, mantiene del Corán y del *hadiz*— en el corsé de la lógica aristotélica. Mas, lejos de salvaguardar así la coherencia del sistema resultante, ese corsé estruja al sistema y lo revienta.

Acápite 13.º—TENOR E INFLUENCIA DE LA DOCTRINA AVICENIANA SOBRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

La doctrina aviceniana de la diferencia entre quididad y existencia fue impugnada por Averroes con cuatro objeciones.

1.ª) Si la existencia de una cosa es algo diferente de la cosa, será un ente más, sobreañadido —pues, obviamente, no sólo existirá la cosa, sino también la existencia de la misma, y lo que existe es un ente—. Pero ese ente que es la existencia de la cosa ¿pertenecerá a alguna categoría? No será una sustancia, pues no puede haber dos sustancias en una; ni podrá ser un accidente, puesto que entonces podría perderlo la cosa sin dejar de existir.

2.ª) La definición de una cosa independientemente de —o referida a un lapso o estadio anterior a— la existencia de la cosa no es definición de la cosa o

Copyrighted material

de su esencia, sino tan sólo definición del sentido del nombre que la designa.

3.ª) El acto es anterior a la potencia. La posesión es anterior a la privación. La esencia monda y lironda, la esencia sin existencia, es una privación, la cual es, pues, posterior a la posesión, que es la esencia existente.

4.ª) La concepción de Avicena sobre esencia y existencia dice que los entes finitos son contingentes de suyo pero necesarios por otro; pero eso es contradictorio, pues lo que de suyo es contingente no puede dejar de serlo por la acción de otro ente.

¿Cómo hubiera respondido Avicena a tales objeciones? Las conjeturas a este respecto resultarían problemáticas. Además, Averroes dista de haber agotado los reparos pertinentes a la teoría de Avicena. Por otro lado, sus objeciones son de fuerza desigual.

La primera objeción da por supuesta la corrección del esquema categorial aristotélico; y, en ese marco, la objeción es ciertamente irrefutable (podría únicamente tratar de salvarse la aceptación de la composición de esencia y existencia en ese marco diciéndose que la existencia de una sustancia es sustancia en acto, y la esencia es sustancia en potencia; sin embargo, en el marco de la metafísica aristotélica lo en acto no se compone de sí mismo más su respectiva potencia —e.e. la potencia del acto en cuestión— pues eso desencadenaría una regresión al infinito). También tiene razón Averroes en su segunda objeción; sólo que no constituye ninguna solución viable —y eso lo supo ver Avicena— el limitarse al esencialismo alético aristotélico, puesto que algún basamento óntico o entitativo deben tener las verdades sobre entes de suyo posibles aunque todavía no existan. La cuarta objeción también parece concluyente, y Avicena se las hubiera visto y deseado para, echando mano a la panoplia de incercenables "en cuantos" aristotélicos —que sirven para embrollar y obnubilar aquello de lo que se trata, y oscurecer los entrañamientos inferenciales que posee la tesis que uno esté propugnando—, conseguir embotar y eludir el filo de la objeción. Y es que el ya de suyo tan poco recomendable expediente de los incercenables "en-cuantos" va desgastándose y perdiendo credibilidad a medida que se va ensanchando el (ab)uso que de él se comete. Eso es lo que hace que no convenza ni siquiera a los aristotélicos la probable respuesta aviceniana de que la criatura es necesaria en cuanto es algo que viene de Dios, y contingente en cuanto a su propia entidad (o sea: como tal).

La tercera objeción es la que más fácilmente podría refutar Avicena, arguyendo que, si bien la potencia está precedida por el acto, puede no estar precedida por el mismo acto de aquello con respecto a lo cual es potencia, estando precedida por *otro* acto; y la esencia o quididad en potencia de ser está ciertamente precedida por el acto de Ser que es el propio Dios, el cual es la Existencia actual por esencia.

En cualquier caso, Avicena ha legado a la escolástica latina de la baja Edad Media una rica problemática y, a la vez, ciertos instrumentos para articular y conceptualizar soluciones. Tanto Tomás de Aquino como Duns Escoto reciben poderosísimo influjo del filósofo de Bujara. Todos esos autores parten de subyacentes presuposiciones comunes, como son:

1.ª) La inexistencia es totalmente inexistente; no hay grados de inexistencia

Copyrighted material

que permitieran que un inexistente fuera también, hasta cierto punto, existente.

2.ª) La criatura es su esencia o quididad —si bien Tomás va a apartarse de esta presuposición introduciendo la noción de supuesto.

3.ª) Por consiguiente, la criatura, o su esencia, es lo mismo, exista o no; la esencia de la criatura existente es lo mismo que la esencia meramente posible de la criatura cuando ésta no existe.

4.ª) La esencia meramente posible de la criatura debe ser algo necesario (pues lo posible es necesariamente posible, o sea: su posibilidad es un ente necesario).

5.ª) Dios es el único ente necesario.

De esas presuposiciones se deducen aporías: la criatura, antes de existir, ya existe; y, lo que es más, existe necesariamente pues es un posible; y, por lo tanto, es idéntica a Dios. Para evitar esa conclusión, cada uno de esos autores trata de introducir distingos y de pulir las armas de su arsenal dilucidativo como puede. Tomás de Aquino tomará la composición aviceniana de esencia o quididad más existencia en las criaturas y la conceptualizará con las nociones aristotélicas de potencia y acto: la existencia es el acto de los actos, pues, con respecto a ello, la esencia es potencia; esa diferencia entre esencia y existencia la tomará el Dr. Angélico en toda su fuerza y rigor. Además, distinguirá el Aquinate entre el ente sustancial concreto y supuesto, que es la esencia con su existencia —el compuesto de una y otra— y la mera esencia de esa sustancia; con ello se logra evitar la aporía tal como la habíamos deducido; así y todo, yérguense nuevas aporías que los autores posteriores sacarán a luz y tratarán de soslayar o de sortear: la esencia misma, aunque diversa del ente sustancial concreto, preexiste a éste (en Dios e "identificada" con Dios), lo cual es también un resultado aporético, puesto que, sucediendo así, la esencia sería acto puro exento de potencialidad, contra el meollo mismo de la concepción tomista.

Por su parte, Duns Escoto toma también la diferencia aviceniana pero, al introducir su propia doctrina de los varios tipos de identidad (identidad formal vs identidad numérica, cósica o *realis*), dice que la esencia no difiere de la existencia por una diferencia *realis* —cósica o numérica—, sino por una diferencia formal y, más concretamente, modal. Muchas dificultades se evitan con ese procedimiento; sólo que no está nada clara la inteligibilidad misma de las nociones de identidad y de diferencia formales; supone esa doctrina un sacrificio del principio de indiscernibilidad de los idénticos, y parece conculcar el principio de tercio excluso. Por lo demás, de esa doctrina misma hállanse en Avicena y hasta en el propio Aristóteles amagos o vislumbres, si bien requeríase el genio del Dr. Sutil para que la doctrina fuera acuñada con rigor y desarrollada consecuentemente. En Avicena encontrará Escoto la concepción de la existencia como algo que acaece a la esencia, como un accidente —en el sentido de *accidente* como predicable, no como predicamento o categoría—, que le sugirió su propia concepción de los modos. Y también hallará el Dr. Sutil en el filósofo de Bujara la noción de la naturaleza común como de suyo indiferente a la singularidad y a la universalidad, y la tendencia a subjetivizar las esencias y las naturalezas comunes convirtiéndolas en ideas —si bien Escoto, explotando su doctrina de la identidad formal, puede salir

Copyrighted material

del atolladero en que se embarrancaba Avicena, alegando que entre la idea de un ente y ese ente existe cierta identidad formal, aunque no exista entre ambos identidad cósica o numérica—.

Lo que no me parece correcto es presentar las cosas como lo hace el malogrado Etienne Gilson en (G:03) (pp. 142-32), como si la metafísica del Dr. Sutil fuera una continuación lineal de la de Avicena y, en cambio, el Dr. Angélico constituyera una neta ruptura con el planteamiento aviceniano. Gilson recalca que la concepción de la esencia como potencia y la de existencia o ser como acto de la esencia es típica y originalmente tomista y no se halla en la pluma del filósofo de Bujara. ¡Cierto! Pero es mucho decir que no se hallen en los textos avicenianos atisbos de tal doctrina. En todo caso, esa diferencia —que no es divergencia, pues Avicena no se opone a conceptualizar así la dicotomía, sino que, simplemente, no se plantea el problema en esos términos— no basta para justificar una pugna de concepciones, como si fuera Avicena un "esencialista" en el sentido de adepto de una primacía o prioridad de la esencia, siendo Tomás un "existencialista" en el sentido de que concediera prelación o supremacía a la existencia. Ni lo uno ni lo otro es verdad tal cual está formulado —porque ambos conceden por igual cierta primacía a la esencia de un ente finito, y también cierta primacía a la existencia—: la esencia (de un ente finito) se da, para ambos, *antes* que la existencia, y tiene algo *de suyo* antes de que el agente le confiera existencia (tiene su posibilidad, comoquiera que se conceptualice a ésta); pero esa esencia es posterior a la Existencia absoluta, que es el Acto Puro, Dios —la posterioridad en cuestión está más acentuada en Avicena que en Sto. Tomás—; y, además, la esencia sólo pasa a ser algo plenamente entitativo al serle conferida su existencia propia, por lo cual tal existencia tiene alguna prelación con respecto a la mera esencia finita; todo eso es doctrina común, tanto aviceniana como tomista.

Lo equivocado de la interpretación que de Avicena hace Gilson radica en tres confusiones. La primera ((G:03), p. 125) estriba en identificar la esencia aviceniana con la naturaleza común. Pero, si bien Avicena da un tratamiento similar a ambas —a la esencia específica o naturaleza común, y a la esencia singular— como pudimos comprobarlo en el Ac. 11.º de este capítulo, sin embargo distingue cuidadosamente a la una de la otra. Cuando habla Avicena de la esencia y de su diferencia respecto de la existencia, refiérese a la esencia singular, a la esencia de un ente individual como Zenobia de Palmira, la Kaaba o el mar Caspio.

De esa primera confusión derívase una equivocación interpretativa grave ((G:03), p. 127), a saber que, según Avicena, el *ser* se añade a una esencia como la equinidad para constituir el caballo real del mismo modo que *(comme)* la universalidad se añade a esa misma esencia para constituir la noción universal de caballo en el pensamiento que la concibe como atribuible a los individuos. ¡Nada de eso! A lo que se añade la existencia no es la equinidad, sino a la esencia de Bucéfalo, a la de Marengo, a la de Mahmud, a la de Veillantif, etc. Eso sí, la especie equina existe en Marengo y, existiendo en él, es lo mismo que el corcel de Napoleón; y, al identificarse con Marengo, la equinidad cobra una existencia singular; mas ésta le acaece, ante todo, no a la

Copyrighted material

equinidad, sino a la esencia singular de Marengo y sólo como de rebote —y por ser esencialmente Marengo un caballo— recáele a la equinidad misma. Es más: como lo vimos en el Ac. 11.º, la equinidad como tal tiene una existencia propia, que se realiza tanto en su existencia singularizada —en su existencia en Marengo, p. ej.— como en su existencia mental, pero que, *de suyo,* no es ninguna de esas dos existencia, o sea: no es ni una ni múltiple.

La segunda confusión ((G:03), p. 131) es la de atribuir a Avicena la identificación de la existencia de una sustancia finita creada, la existencia de un ente de suyo meramente posible, con 'el propio ente posible, eternamente subsistente en el intelecto divino como posible, que se encuentra puesto como existente en virtud de la necesidad de su causa'. Cierto que el posible se halla puesto como existente en virtud de la necesidad de su causa; cierto también que, antes de existir, ya era algo (pero —y en eso se equivoca Gilson— no en el intelecto divino, que es el propio Dios, sino en un intelecto creado, aunque excelso e inmaterial); pero es gratuito afirmar que la existencia del posible, cuando éste existe, es el propio posible. De que el ente finito existente sea lo mismo que el mero posible antes de existir no se deduce en modo alguno que la existencia de ese ente sea el mero posible; al afirmar inmotivadamente eso, Gilson está rechazando sin fundamento alguno la diferencia real de esencia y existencia en Avicena; pues, si la existencia del ente finito posible es el propio posible, entonces es lo mismo que el ente finito en cuestión, e.e. que su esencia —puesto que Avicena, como Aristóteles, identifica a cada sustancia finita con su esencia—.

La tercera confusión de Gilson estriba en ver a la existencia como un concomitante que *se deriva* de la esencia ('un concomittant qui en découle'), pese a que, como lo reconoce el eminente tomista francés, trátase para Avicena de un concomitante extrínseco, no intrínseco (Gilson, tras la expresión que he reproducido en el paréntesis anterior, añade: 'ou qui l'accompagne. Nous ne disons pas qu'il en résulte'. Pero ¿qué diferencia cree poder inventar Gilson entre 'en découler' y 'en résulter'? Derivarse de algo es lo mismo que resultar de ese algo, y en ese uso, los dos verbos franceses son perfectamente sinonímicos). Es más: como lo dice expresamente Avicena —y hasta Gilson cita su afirmación en tal sentido—, la existencia, el ser, es un *accidens* —como predicable—, no un *proprium;* no es, pues, un concomitante que se derive de la esencia, de modo que la esencia, de suyo, por sí misma, dé lugar u origen a su propia existencia, que es lo que está insinuando Gilson como doctrina común de Avicena y de Escoto. (En el caso de Escoto, la atribución tiene una base de justicia, pero únicamente en lo tocante a la esencia divina. Para el Dr. Sutil —y para los grandes maestros de su escuela como Francisco de Meyrones—, la esencia divina, que es la entidad infinita, precede en el orden de naturaleza a la existencia divina, y ésta se deriva de aquélla. Para los escotistas, sin embargo, la existencia de una criatura no se deriva de la esencia de la misma. Y para Avicena ni siquiera es verdad que la esencia divina preceda a la existencia divina, ya que, para él, Dios no tiene esencia o quididad, sino que sólo tiene lo que es: su existencia, la Existencia).

Frente a esa interpretación gilsoniana, Miguel Cruz Hernández y otros

Copyrighted material

arabistas han recalcado, con toda razón en este punto, que, más que el propio Tomás, Avicena insiste en ver a las esencias posibles o finitas como no merecedoras del existir; como, de suyo, más merecedoras de inexistencia que de existencia, incluso durante el lapso en que están existiendo. Y que así sucede ya lo hemos podido comprobar en el Ac. 10.º Cómo pueda esa doctrina compaginarse con otro punto de vista de Avicena, el de que los posibles son necesarios por otro —por la necesidad de la causa— eso es harina de otro costal. Por lo demás, aun sin asumir esas expresiones, el propio Dr. Angélico no está tan alejado de tal punto de vista aviceniano; vide I, q. 19, art. 2; cf. (P:12), art. 301 de la Secc. II, p. 419; lo que dice Tomás al respecto es que incumbe a la voluntad comunicar el bien del queriente en la máxima medida posible; de donde se desprende que Dios no puede por menos de querer lo mejor posible, y que, por consiguiente, no escoge al buen tuntún, de manera contingente y arbitraria, entre varias alternativas, sino que, por necesidad de su propia esencia, que es buena y bondad pura, escoge la mejor alternativa posible. Por otro lado, el Aquinate, al exponer su tercera vía para demostrar la existencia de Dios —en I, q. 3, a. 1— esgrime la premisa de que lo que puede no existir es de hecho, en uno u otro momento, inexistente: *quod possibile est non esse quandoque non est;* esa concepción diodoriana o, más exactamente, estoica de la posibilidad, que también tiene raíces en Aristóteles, es igualmente defendida por el Angélico en su comentario al I *De Coelo,* lect. 26, n. 258: *Et sic, quidquid semper est, non contingenter semper est, sed ex necessitate.* (En relación en esto, vide supra, Ac. 10.º de este mismo capítulo, sub fine.) Con esa concepción de la posibilidad, resultaría que cuantasquiera cosas que sean posibles son de hecho actualizadas en un momento u otro del tiempo; luego no habría puros posibles absolutamente inactualizados, o sea: tales que ni han sido ni serán actualizados. Por consiguiente, no es ni fue nunca posible la victoria del califa almohade Muhammad Nasir de las Navas de Tolosa en 1212; de haber sido posible tal victoria, en algún momento hubiera sido real. (Como esas conclusiones necesitaristas no casan con un cierto, aunque muy inconsecuente, contingentismo que de algún modo trata de acoplar en su sistema el Aquinate, vese éste llevado a buscar, siguiendo las huellas del Estagirita, difíciles soluciones de compromiso.)

Vemos, pues, esbozados o prefigurados en la gran metafísica aviceniana los senderos divergentes que van a recorrer los dos máximos doctores de la escolástica latina: el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Juan Duns Escoto. Y mucho más hállase como en agraz en la pluma de Avicena: ¡cuánto Leibniz embrionario hay en él! (posiblemente hayan servido de eslabones intermedios los escritos escotistas).

Exceptuando, pues, el aristotelismo más puro de un Suárez, hállanse en Avicena las simientes de los principales caminos que va a seguir la especulación escolástica para tratar de resolver el círculo de problemas que nos ocupa en este libro. Por eso, al refutar detenidamente a Avicena hemos mostrado, por anticipado, lo inviable o inconducente de semejantes caminos.

Copyrighted material

CAPITULO 7.º

LA DISTINCION DE QUIDIDAD Y EXISTENCIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Acápite 1.º—LA NOVEDAD DEL PENSAMIENTO TOMISTA: DISTINCION DE NATURALEZA Y SUPUESTO; LA SUBSISTENCIA COMO EXISTENCIA SUSTANCIAL

En Aristóteles la diferencia entre el ente sustancial singular y su naturaleza o quididad individuada sólo puede establecerse mediante un "en-cuanto". En efecto: la quididad o naturaleza de una sustancia singular cualquiera, p. ej. de Cayo Graco —la cayograquidad—, no puede ser un ente singular existente en acto diverso del propio Cayo Graco, pues sería entonces, o bien otra sustancia singular, o bien un accidente; y ambas alternativas serían absurdas. Podría ser la mera forma sustancial de Cayo Graco, su alma; y ésa es —como vimos en el capítulo 3.º— la solución de Aristóteles, pero con una salvedad: la quididad de Cayo Graco, sin más, no es sino su hominidad o especie: la animalidad racional; la cual es también la quididad de cualquier otro hombre o mujer. Mas, por otro lado, la naturaleza individual de Cayo Graco no puede —aristotélicamente— ser exactamente lo mismo que el propio Cayo Graco, pues éste es un compuesto sustancial de materia y forma; la materia es, de suyo, algo puramente potencial y totalmente indeterminado (cf., p. ej., *De subst. separ.* c. 5, n. 32; I Sent. d. 8 q. 5 a 2 sol.; y, particularmente, *III* q. 75, a. 7c, q. 77 a. 2c); y, por ende, algo absolutamente ininteligible; de ahí que no pueda entrar en la quididad de un ente, que es algo determinado e inteligible. Por eso, sólo queda una vía practicable para entender, aristotélicamente, la diferencia entre Cayo Graco y la cayograquidad: el recurso a los "en-

Copyrighted material

cuantos": la cayograquidad es Cayo Graco en cuanto a su especie —o sea: es la especie humana en cuanto individuada en Cayo Graco—. Así la materia viene a estar incluida en la quididad individual, pero sólo de soslayo —y *en cuanto* receptora de algo inmaterial: la forma—.

Aparece, en cambio, en los pensadores aristotélicos cristianos —y concretamente en el Aquinate— un distingo, impuesto inicialmente por consideraciones teológicas, que va a ser útil a este respecto: el distingo entre esencia y supuesto. Viene dado ese distingo por una reflexión sobre la unión hipostática en el Verbo: siendo Jesucristo un ente único divino-humano, es, a la vez (un) Dios y un hombre; es dogma de fe (contra los monofisitas o eutiquianos) que tiene dos naturaleza o quididades, una divina y otra humana; y también es dogma de fe (contra lo nestorianos) que es una sola persona, una sola hipóstasis —término griego que va a ser traducido por el latino 'suppositum'—. Quiere decirse que el Verbo es dos esencias o quididades individuadas en un solo supuesto. Y de ahí que no quepa ya identificar el ente sustancial singular con la quididad (naturaleza o esencia) individuada; es algo más fuerte, ónticamente: es un supuesto, un ente concreto subsistente que no sólo no está *en otro,* sino tampoco entitativamente *con otro;* un ente que es, entitativamente, como un islote, que existe solo en el sentido de que no comparte su existencia. Y, para serlo, tiene un algo que no es la mera naturaleza singular —la cual lo constituye en ente de tal especie—, a saber: la *subsistencia,* que es aquello teniendo lo cual el supuesto es supuesto.

Armados con esas nociones de *supuesto* y de *subsistencia,* los escolásticos van a tratar de entender de manera no estrictamente aristotélica la diferencia entre el individuo sustancial singular y su(s) naturaleza(s) o quididad(es). La sustancia singular se podrá tomar, o bien en sentido concreto —significando entonces el término 'sustancia' lo mismo que 'supuesto'—, o bien en sentido abstracto —significando entonces tal término lo mismo que 'esencia o quididad individuada'—. La esencia o quididad individuada —la naturaleza singular— incluye tanto la materia como la forma; cierto que la materia no es, humanamente, en rigor inteligible; pero ello no es óbice para que, así y todo, entre en la naturaleza singular.

Es aquí donde aparece una originalidad acusada en el Aquinate con respecto a Aristóteles. El Estagirita experimentaba —ya lo vimos— las mayores dificultades para incluir a la materia en la quididad de un individuo hilemórfico; y, sin embargo, estaba obligado a hacerlo por su propia teoría. Sto. Tomás —como lo prueban las citas a las que aludimos líneas más arriba— comparte con Aristóteles la hipótesis de la total pasividad e indeterminación de la materia prima. Pero eso lo va a llevar a una conclusión diferente de la de Aristóteles. En vez de tener que abusar, una vez más, de los "en-cuantos" —y sin renunciar, por lo demás, a ese expediente para solucionar o tapar muchas otras dificultades de la doctrina—, va a hacer hincapié el Aquinate en que, puesto que la materia prima no es ni ésta ni aquélla (neque haec neque illa), puede incluirse en una quididad universal; pues, a pesar de que la materia no es tampoco universal, bástale con su no-singularidad para ser englobada en la quididad universal de una especie. La quididad ya no será, pues, la forma sus-

Copyrighted material

tancial sin más —si bien la forma será lo primariamente significado por la palabra 'quididad', que significa a la especie pero bajo el aspecto predominante de la forma—: será un algo que, bajo la preponderancia de la forma, incluirá, de algún modo, a la materia; la quididad universal sera, pues, la forma 'complectens et materiam' *(De ente et essentia* c. 3 n. 3; cf. también ibíd. c. 2 n. 6; I q. 85 a. 1 ad 2 m.; *De uer.* q. 10 a. 4c y ad 6 m.; *In Phys. II* lect. 3 n. 334; *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 1; *De pot.* q. 9 a. 5 ad 1 m.). Y, de esa quididad universal o general de la especie, pasa el intelecto a captar la quididad individuada del individuo singular al incluir en la noción del mismo una representación de la materia particularizada suya. Sólo que, si ya la materia desindividuada era conocible tan sólo 'per analogiam ad formam' (cf. *De princ. indiu.* y passium), la captación intelectual de la materia singular, de una materia que ya es *ésta* o *aquélla,* resulta imposible, salvo en un sentido como apagado e impropio: el conocimiento que del singular material tenemos es un conocimiento mixto, sensorio-intelectual; en vez de ser un conocimiento intuitivo o directo, es un conocimiento mediato y accidental; porque el singular lo conoce el intelecto sólo volviéndose a la representación sensorial (la célebre "conversión al fantasma") y reflejando en ella la especie universal previamente abstraída; pero la representación sensorial sólo reproduce o refleja lo accidental de la cosa; y, así, lo quiditativa o esencialmente singular del individuo —lo que éste tiene, en su esencia, que lo hace ser él y no otro—, que no es, en las sustancias hilemórficas, ni más ni menos que su propia materia prima, eso cae fuera del ámbito de nuestra capacidad cognoscitiva. (Sobre toda esta cuestión, cf. I q. 84 a. 7; *De uer.* q. 10 a. 8; *C. G.* II 83; I q. 86 a. 1). Por eso, porque la naturaleza individual de una sustancia hilemórfica incluye materia, no podemos entenderla salvo impropia, velada, oblicua y accidentalmente, o sea: mediante un sucedáneo medio-sensible y medio-inteligible de una genuina comprensión intelectual. (Por lo demás, toda esa doctrina noética del tomismo suscita dificultades inauditas, eso sí, porque ¿cómo puede ser desindividualizado algo que, por ser mera indeterminación, pura potencia pasiva, carece de contenido generalizable, siendo su tarea la de limitarse a recibir la forma sustancial y darle así individuación —pese a carecer ella misma de individuación, por ser totalmente indeterminada—? Además, si la materia puede ser, mentalmente, des-singularizada —siendo, mentalmente, algo en acto— es que puede ser universalizada; pero lo único universalizable son —en el marco aristotélico-tomista— la forma sustancial y aquellos elementos que —distinguidos con mera distinción de razón— forman parte de la misma, como son los géneros más o menos generales en los que está incluida la especie en cuestión —idéntica a la forma sustancial "como tal"— y las diferencias genéricas y específicas; por eso, la materia no debiera poder ser universalizada; mas algo en acto o es singular o es universal —lo universal en acto es sólo una *intentio* existente en la mente y predicable de los singulares—. Es más: la materia no puede tener *(in-)*existencia mental o intencional, por no ser forma —pues esa existencia es una *información* inmaterial de la mente; y, por tanto, no puede ser concebida por el intelecto ni, por lo tanto, ser universalizada. Yo creo que todas esas dificultades son insalvables, y militan en

Copyrighted material

contra del hilemorfismo aristotélico; pero un escolástico tratará siempre de salir del paso recurriendo a un buen arsenal de "en-cuantos".)

Si la naturaleza singular, o sustancia abstractamente tomada, incluye tanto la materia como la forma sustancial, lo que excluye es la subsistencia del individuo, aquello que hace del individuo un ente acabado. Así, Cayo Graco es la naturaleza singular que él tiene (la cayograquidad) *más* la subsistencia que hace de él un ente que existe en acto en sí mismo y que tiene todo lo que se da en él —es él quien tiene su alma, y su cuerpo, y sus accidentes—, y del cual, por consiguiente, se pueden predicar cuantas cosas se predican, con verdad o falsedad, de una sustancia existente en sí misma. Los escolásticos insistirán, a este respecto, sobre todo en la predicación de acciones y pasiones. Los demás accidentes —y también, desde luego, las propias esencias quiditativas— pueden atribuirse asimismo a la naturaleza singular del supuesto; también la cayograquidad es (un) hombre —aunque no sea un hombre concreto, sino "un hombre abstracto"—, y es racional, y es (un) animal, y es romana, y tiene ubicaciones, posiciones, cualidades, etc.; pero no ejerce acciones ni sufre pasiones. (Más exactamente, los escolásticos consideraron al supuesto como el *principium quod operatur,* y a la naturaleza como un *principium quo,* e.e. como un principio mediante (o a través d)el cual opera el supuesto; acerca del axioma 'actiones sunt suppositorum', entendido en el sentido de que la acción recae en el supuesto, tal como queda constituido por la subsistencia, y no en la naturaleza o quididad individuada, cf. I, q. 39, a. 5 ad 1 m.; q. 49, a. 1, ad 3 m.; III q. 19, a. 1, ad 3 m. et 4 m.) Y es que los accidentes operativos requieren *existencia,* que es, justamente, aquello por lo que el supuesto difiere de la naturaleza individuada.

Con todo, el propio Tomás de Aquino no siempre explotó esa nueva veta de su propio aporte ontológico, y, en ocasiones, siguió siendo demasiado fiel al aristotelismo ortodoxo en esta cuestión. Así, en un controvertido y difícil pasaje de I, q. 3, a. 3, dice que la naturaleza de una sustancia singular hilemórfica sólo engloba lo que cae en la definición de la especie, no englobando, por consiguiente, a la materia; así pues, el supuesto —el ente sustancial individuado concreto— diferiría de la naturaleza singular por incluir la materia —a lo menos como tal—. (Y parecería confirmado eso por la identificación que, en *De ente et ess.* c. 5 n. 5, parece postular Sto. Tomás entre una sustancia inmaterial y su respectiva quididad). Esa era, como vimos, la posición de Aristóteles. Pero, en el Aquinate, tal posición llevaría a identificar la naturaleza de cualquier ente no hilemórfico con el ente mismo. Ahora bien, eso va en contra de lo que —a mi modo de ver— constituye un pilar fundamental de su pensamiento: que un ente cuya quididad difiere de su existencia es tal que su quididad difiere también del ente mismo, porque el ente es la quididad más la existencia; ahora bien, el Dr. Angélico piensa que sólo Dios es tal que su quididad es idéntica a su existencia, que es la Existencia misma. Por eso, al mencionado pasaje cabe considerarlo como un resabio de aristotelismo estricto, que va en contra de la principal orientación del pensamiento tomista en esta cuestión. (Y en muchos otros pasajes —que he citado líneas más arriba— sostiene Sto. Tomás que la naturaleza singular de la sustancia hilemórfica

Copyrighted material

incluye la materia *signada;* de donde resulta que la diferencia entre naturaleza y supuesto no viene dada por el añadido de la materia; y en otros lugares hace el Aquinate afirmaciones que parecen conllevar, lógicamente, que también en las sustancias finitas inmateriales se diferencie el supuesto de la naturaleza; cf., p. ej., III, q. 4, a. 4, ad 3 m.; III, q. 2, a. 3; *Quodl.* II, a. 4; cf. también el siguiente aserto: *In rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura,* I, q. 3, a. 3, ad 2 m.)

La interpretación más idónea del pensamiento de Sto. Tomás con respecto a la subsistencia —a aquello por tener lo cual el supuesto es supuesto— es que, para el Dr. Angélico, la subsistencia es la existencia sustancial. Ello se sigue de toda la concepción tomista sobre la distinción real de quididad y existencia. La quididad individuada de una sustancia singular tiene, para el Aquinate, todo lo que es y tiene la sustancia misma salvo el existir —y aquellos accidentes que requieren existencia en acto, o sea: los operativos—. A la quididad individuada no le falta ya, para ser un ente en acto, en el cabal sentido de la palabra 'ente' —un existente—, nada más que la existencia. Por ello, nada puede interponerse entre la naturaleza individual de una sustancia singular y su existencia, pues no sólo estaría de más, sino que sería un estorbo para la unión directa entre la naturaleza o quididad y la existencia; unión que postula Sto. Tomás, diciendo que todo ente finito tiene una composición de quididad y existencia; lo cual sería falso si la composición fuera de supuesto y existencia —y, sólo dentro del supuesto, como un algo diverso de la existencia, hubiera una composición de quididad y subsistencia—. Es más: Sto. Tomás concibe a la existencia como acto, y a la quididad —individuada— como la potencia receptiva de dicho acto. (Vid., p. ej., II *Sent.* d. 3, q. 1, a. 1; I, q. 3, a. 4.) No sería ello posible si la existencia debiera ser recibida, no en la quididad, sino en un compuesto de quididad más subsistencia, el cual compuesto sería el supuesto mismo.

Por todo lo cual resulta inaceptable, en buena ortodoxia tomista, la opinión de algunos autores renacentistas, seguidores del Aquinate, como Cayetano, Silvestre de Ferrara, Báñez y Juan de Sto. Tomás, según la cual la subsistencia es un modo físico que determina actual y formalmente a su sujeto —e.e. a la naturaleza ya individuada— a recibir la existencia sustancial.

Y no parece Sto. Tomás dar pie a esa doctrina de los autores citados. Los textos del Aquinate que alegan éstos no me parecen, ni de lejos, corroborar su lectura. Tal es el caso de III, q. 17, a. 2: cierto es que Sto. Tomás habla de una correlación entre el supuesto y su existencia, y que llama a la hipóstasis (e.e. al supuesto) 'id quod habet esse'. Mas de ninguna manera significa eso que esté considerando al supuesto o hipóstasis como el receptor del *esse.* Podría creerse que sí lo significa, porque —siguiendo a Boecio— dice Sto. Tomás en alguna ocasión (p. ej. en *Quodl.* 2, q. 2, a. 3; y en VIII *Phys.* lect. 21) que, siempre que un ente participa de algo (o sea: tiene algo que de él se predica sin ser idéntico a él), hay que distinguir, en el ente, entre lo-que-tiene ese algo, por un lado, y el algo en cuestión, por otro. Así es, pero el sentido obvio de las palabras del Aquinate es, no el de identificar al ente mencionado en primer lugar con lo-que-tiene-el-algo-en-cuestión, pues así se iría al infinito; sino

Copyrighted material

el de distinguir el ente, "adecuadamente tomado" —según terminología escolástica— (e.d. el ente como tal, como un todo) y lo que, en él, es sustrato poseedor del algo en cuestión. Eso es lo que sucede en la relación entre el supuesto y el ser o existencia: en el supuesto se da, por un lado, el sustrato receptor del ser, que es la naturaleza singular o quididad individuada; y, por otro, el mismo ser, que es la subsistencia. Y se entiende eso mejor al ver que el aludido pasaje del Dr. Angélico es una polémica contra la tesis de que hay en el Verbo dos existencias, una divina y otra humana. Lo que hace del Verbo un ente uno, un supuesto, es el tener una única existencia, que es divina. Y explica eso el Dr. Angélico diciendo que la unión hipostática se efectúa al hacerse existencia también humana la existencia eterna de Dios hijo, que es la naturaleza divina, en la medida en que la naturaleza humana es asumida por Dios hijo en la unidad de persona (cf. ibid. ad 2 m.). Lo cual está diciendo, con sobrada claridad, que lo que hace pasar una naturaleza a la condición de supuesto es la existencia, y que, en el caso de la naturaleza humana de Jesucristo, en vez de recibirse una subsistencia (existencia sustancial) creada, se recibe una existencia increada.

La dificultad teológica que se opone a esa tesis de Sto. Tomás es que, de ser así, la naturaleza humana del Verbo no habría sido creada, por no haber recibido ninguna existencia creada; ahora bien —siguen alegando esos objetores—, la creación, según el tomismo, es la recepción, por una quididad inexistente, de existencia creada. La dificultad es seria, pero podría soslayarla el Dr. Angélico diciendo que lo que hace que la creación sea creación no es el que la existencia que se confiera sea creada, sino la finitud de la naturaleza receptora de la existencia (o sea: el hecho de que tal naturaleza es inexistente de suyo); que la existencia recibida sea increada o creada, eso dependerá de que la criatura así creada sea o no asumida por Dios en unión hipostática.

Otro argumento a favor de esa interpretación —a mi juicio equivocada—, según la cual la subsistencia es algo pre-existencial, que completa a la naturaleza sustancial para recibir la existencia, es que, en algunos pasajes, Sto. Tomás dice que la existencia no es de razón del supuesto (p. ej., *Quodl.* 2, q. 2, a. 4, ad 2 m.). Aclara muy bien Fraile esa declaración del Aquinate ((F:01), vol. 2.°, p. 850, n. 45), diciendo que la *ratio* es el concepto o la definición, la cual excluye la existencia siempre. La razón de un ente no es lo mismo que el ente, sino que es un concepto, algo mental nuestro, que representa al ente —y que se identifica con él sólo "intencionalmente"—. Como representado por una especie inteligible, el supuesto no incluye la existencia. Pero es que la especie inteligible es algo abstracto; y el supuesto en cuanto representado por ella difiere del supuesto a secas, que es algo realmente existente en sí, un ente concreto que el intelecto humano no puede conocer propiamente, sino sólo con la ya aludida mirada oblicua y empañada.

Asimismo, cuando el Aquinate dice que *existentia accidit supposito,* lo que está significando es, no que se dé con alguna prioridad —ni siquiera extratemporal— el supuesto, el cual luego reciba la existencia; sino que, al recaer existencia en la naturaleza singular, queda —accidental o contingentemente, eso sí— constituido el supuesto.

Copyrighted material

Y, por último, lo que se alega de que Sto. Tomás identifica al supuesto con la especie individuada —o la quididad universal más la individuación— parece deber entenderse de conformidad con esta afirmación del Aquinate: *unumquodque secundum idem habet esse et indiuiduationem (Q. d. de anima* a 1, ad 2 m.). La individuación *concreta* la da la existencia; sin ésta, sólo hay individuación abstracta o potencial. Porque la individuación no es sino la plasmación mayor de la unidad, que es un trascendental y, por ello, convertible con la entidad. Pero para Tomás la entidad es la existencia. De ahí que diga el Aquinate (I, q. 11, a. 1c): 'esse cuiuslibet rei consistit in indiuisione'.

Tampoco cabría, desde el ángulo tomista, imaginar que la subsistencia fuera un algo recibido por el ente finito existente, pero aún no subsistente. Aparte de otras consecuencias, nefastas e inaceptables en el marco del pensamiento de Sto. Tomás, se derrumbaría la tesis tomista central de que la composición del ente finito es en quididad y existencia; antes bien, el ente sustancial finito se compondría de subsistencia, por un lado, y quididad existente, por otro. Y —colmo de los colmos, para Sto. Tomás— la existencia dejaría de ser acto último y sería un acto tal que lo por él actualizado sería ulteriormente actualizable aún más (cf. *De pot.* q. 7, a. 21, ad 9 m.).

Por todas esas razones, mi lectura de Sto. Tomás es la que magistral y brillantemente ha expuesto, sustentado y desarrollado el cardenal Billot; es asimismo la que Suárez consideraba *frequens nunc inter modernos theologos* (d. 34, s. 4, n. 8); la defendió, entre otros, el gran tomista del siglo XVI, Fray Francisco Zumel y Bustillo, OM —general de la Merced y catedrático de la Universidad salmantina—; y a veces se atribuye a Capréolo el mismo punto de vista (si bien la posición de Capréolo parece haber sido algo diferente; cf. Suárez, d. 34, s. 4, n. 3; vid. también (F:01), vol. III, pp. 400-8, sobre las opiniones de Capréolo y Cayetano; sobre la controversia exegética en torno a Sto. Tomás, vid. (S:05), p. 50; entre los estudiosos recientes, el P. Ugo degl'Innocenti, OP, defiende una interpretación del Dr. Angélico similar a la aquí propuesta. En (S:05), p. 45, hallaránse abundantes referencias sobre la interpretación de Billot).

Por último —y sin entrar en los recovecos de la controversia—, cabe señalar que toda la doctrina tomista de la distinción real de quididad y existencia en los entes finitos o creados alcanza una inteligibilidad insospechada al entenderse del modo aquí apuntado: la existencia de una sustancia es la subsistencia, un algo que hace de la sustancia un ente existente y concreto; similarmente, podría entenderse la existencia del accidente como su inherencia en una sustancia, si bien este aserto no ha sido, aparentemente, formulado por ningún exégeta de Sto. Tomás, por razones que se refieren al problema de la transsustanciación en la eucaristía. (Con todo, tal aserto daría a la teoría una mayor perfección y simetría. Sin embargo, hay que reconocer que, mientras la existencia sustancial o subsistencia no dice relación entitativa intrínseca a ningún otro ente —al menos finito—, la inherencia dice relación a una sustancia, y es quizá eso lo que estorba el identificarla con la existencia accidental; porque esa identificación acarrearía una relatividad de la existencia del accidente.)

Copyrighted material

Porque, si bien —como vimos en el cap. 6.º— fue Avicena quien descubrió la diferencia real entre existencia y quididad en los entes finitos, tal diferencia cobra hogaño, en la pluma de Sto. Tomás, una dimensión nueva y más profunda: aquello de lo que se trata es que se da una diferencia entre la naturaleza, incluso singular, de una sustancia finita y esa misma sustancia entendida como un ente completo o concreto existente en acto. De ese modo, la diferencia, tan inasequible en el marco puramente peripatético, entre Algazel y la algazelidad aparece clara ahora: Algazel es la algazelidad más la existencia sustancial humana propia suya (individual también, claro). Cierto es que la algazelidad así entendida suscita dificultades. Pero son dificultades que asedian al aristotelismo en general, y no a la versión tomista del mismo en particular.

El principal reparo que oponen a la interpretación del cardenal Billot —por nosotros defendida— los adeptos de la tesis de Cayetano y S. de Ferrara es que, de no ser porque, "antes" —en orden de naturaleza, no de tiempo— de recibir la existencia, la naturaleza singular ha sido aprestada de tal modo que de la recepción de existencia —y la existencia es existencia a secas— resulte la posesión de existencia *sustancial* —e.e., de existencia *per se*—; de no ser por tal aprestamiento, la existencia, al ser recibida, no se contraería a existencia sustancial, pues *la* existencia es indiferente a existir *por sí* o *en otro*. Tal argumento es inválido, con respecto al pensamiento tomista, por dos razones. En primer lugar, desde el punto de vista tomista la palabra 'existencia' se predica plurívocamente del existir sustancial y del accidental; propiamente, el existir es sustancial, y sólo en *otro* sentido —emparentado, eso sí— se dice también del accidental que es un existir. En segundo lugar, ya podría la naturaleza misma, por su propio talante, hacer que la existencia, al ser recibida, resultara existencia sustancial, en vez de accidental, puesto que, según el esquema aristotélico-tomista, el acto se contrae y determina (se delimita) por la potencia que lo recibe, según la índole de tal potencia. (Similarmente, 'materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse indiuiduale': *De spir. creat.* a. 1.) Y eso es lo que sugiere, sin duda, Sto. Tomás al decir (en *Q. d. de anima* a. 14): 'unumquodque enim habet esse secundum propiam forman'; (cf. también *C. G.* II, 94; *De pot.* q. 7, a. 21, ad 9 m.; y passim).

Y viene confirmada esta respuesta nuestra por el hecho de que la esencia o naturaleza sustancial es definida por el Aquinate como *ens cui competit esse in se*, en tanto que el accidente es definido como *ens cui competit esse in alio*. Lo que caracteriza a la quididad sustancial, a diferencia de la accidental, es *solum quod possit per se subsistere (Q. d. de anima*, a. 1, ad 8 m.). Luego el ser, la existencia, al ser recibido en la potencia quiditativa sustancial, puede, por ello mismo, ser contraído a existir-in-se; paralelamente, al ser contraído a la potencia quiditativa accidental, sería contraído a ser-in-alio.

Por otro lado —y para vincular nuestra segunda respuesta a la primera—, cabe señalar que, según el Dr. Angélico, únicamente las sustancias son propiamente entes; el accidente, en sentido estricto, no tiene existencia, sino que, mediante él, algo (una sustancia) es (de algún modo), 'sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur quod accidens dicitur magis

Copyrighted material

entis quam ens' (I, q. 90, a. 2c). Así, al ser recibida la existencia en una potencia quiditativa que es simplemente tal —y que, por lo tanto, es sustancial—, queda plasmada una existencia sustancial o subsistencia. Y al ser recibida la existencia en una potencia quiditativa que no es tal a secas, sino sólo accidentalmente (por ser, no un ente en el pleno sentido, sino un "algo" teniendo lo cual un ente sustancial es así o asá), resulta una existencia accidental (que ni Sto. Tomás ni los tomistas han osado identificar con la inherencia).

Por último, podría apuntalarse toda nuestra interpretación con abundantes pasajes: *Subsistere nihil aliud est quam per se existere (De pot* q. 9, a. 1, obj. 5); *'Persona' nominat quod completum subsistens uel existens in natura intellectuali (III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2); *'Persona humana' significat subsistens distinctum in natura humana (De pot.* 1. 9, a. 4). Para comprender el sentido de las últimas citas, téngase en cuenta que, para Sto. Tomás, la persona es el supuesto intelectual, no meramente la sustancia singular intelectual abstractamente tomada —que es la naturaleza singular de la persona, pero no la persona misma—.

Acápite 2.º—LA NATURALEZA SINGULAR COMO POTENCIA RECEPTORA DEL ACTO EXISTENCIAL

Veamos ahora cómo redunda esa concepción de Sto. Tomás —según nuestra interpretación— en el problema de la validez de la regla de generalización existencial y los con él íntimamente conectados.

Puesto que, por definición, un supuesto o individuo sustancial *concreto* es existente, cualquier enunciado verdadero sobre algún supuesto conlleva el correspondiente enunciado existencial sobre el mismo. Porque una cosa es la avicenidad, la cual es una naturaleza —un individuo singular abstracto—, que puede no existir sin que por ello dejen de ser verdades, p. ej., que es irano-árabe, filosófica, etc.; y otra cosa es Avicena, que es un ente concreto tal que, si algo es verdad de él, es que él existe.

Pero, entonces, ¿cómo es que el existir no es de razón del supuesto finito? Porque lo que, en el supuesto, es el receptáculo de la existencia —a saber: la naturaleza singular— puede existir y puede no existir; pero, mientras no exista, no hay ni supuesto ni verdades acerca de éste. Lo que sí habrá será la quididad del supuesto, pero sin existencia. No es que el supuesto exista necesariamente; lo que sucede es que, si algo es verdad del supuesto, necesariamente entonces éste existe; la necesidad de su existencia es condicional: no hay supuesto inexistente, mientras que sí hay naturaleza singular inexistente.

Mas ¿qué son esas naturalezas singulares inexistentes? ¿En qué consiste ese su inexistencial "haber"? El pensamiento de Sto. Tomás está aquí sujeto a

Copyrighted material

interpretaciones diversas, que acentúan alguno de los polos entre los que yace, en tensión, la filosofía del Aquinate. Las naturalezas aún no actualizadas —aún no existentes— son los posibles. Pero, ¿en qué estriba el darse inexistencial de esos posibles? Por un lado, dice el Dr. Angélico que todos los entes preexisten en Dios (I, q. 80, a. 1), pero no como son en sí mismos, sino virtualmente en la potencia causal de Dios y "objetivamente" —e.d. como objetos de intelección— en Su entendimiento (vid. I, q. 105, a. 3). Pero, ¿es una idea ejemplar de Dios el mismo ente que la naturaleza singular de una sustancia creada? Y, además, aun suponiendo que sea cierta tal entidad, ¿preexiste, por ello, en Dios el *supuesto* finito, o sólo su quididad?

Antes de responder a esas preguntas conviene exponer otra fibra del pensamiento del Aquinate al respecto: los puros posibles aún no actualizados son entes meramente en potencia objetiva, no en potencia receptiva; estribando la diferencia en que la potencia objetiva es meramente un posible objeto de la potencia de alguien —en este caso, de Dios—; o, más exactamente: decir que **x** es un posible, o está en potencia objetiva, es enunciar una oración que debe traducirse a la siguiente: no es contradictorio que **x** sea producido. La potencia objetiva se reduce a la potencia activa del agente más la no-contradicción del contenido enunciable, inexistencial, que sea el ser producido el posible en cuestión por dicho agente. (Cf. *De pot.* q. 3, a. 1, ad 2 m.)

Esta segunda fibra explota —y desarrolla en un sentido nuevo— el esencialismo alético que encontramos en Aristóteles. Y será por ese camino por el que marchará, después, Suárez.

Pero la posición que parece responder mejor al fondo del pensamiento del Aquinate es la de establecer algún tipo de identidad entre la naturaleza singular tal como preexiste en Dios y la naturaleza singular tal como existe en el supuesto creado. Ello se echa de ver por lo que dice Sto. Tomás acerca del objeto de conocimiento: el ente conocido y la especie expresa (o *uerbum mentis)* que lo representa son lo mismo, si bien la identidad es sólo intencional, y no excluye una diferencia aspectual —la especie es el ente conocido en cuanto conocido—. Similarmente, la naturaleza tal como preexiste en Dios sería lo mismo que la naturaleza una vez creada y existente, pero con una diferencia aspectual: sería la naturaleza finita en cuanto preexistente en Dios como idea ejemplar. Por supuesto, esa concepción sólo sería defendible si hubiera modo de entender claramente cómo dos cosas pueden ser lo mismo pese a que haya entre ellas una diferencia aspectual —y, además, habría que poder comprender qué es una diferencia aspectual—. Una alternativa sería la teoría escotista —que ya esbozara un contemporáneo del Aquinate: S. Buenaventura—, a saber: la teoría de la relatividad de la identidad, que multiplica las relaciones de identidad y de diferencia. No parece que Sto. Tomás haya querido sugerir lo mismo. Quizá la concepción tomista conlleva más bien un abandono de la tesis de la indiscernibilidad de los idénticos: aunque **x** sea lo mismo que **z**, puede que algo sea verdad de **x** sin serlo en absoluto de **z**; y tal puede, en particular, ser el caso si el algo en cuestión contiene una reduplicación, un "en-cuanto". Pero ¿son esos en-cuantos meros prismas mentales, meras consideraciones de la mente? Así lo supondrá la escolástica tardía, aunque nunca

Copyrighted material

se omitirá una cláusula de salvaguardia: *cum fundamento in re* (sin comprometerse por ello, empero, a reconocer que, en la realidad, se dan, diversificados, los diferentes aspectos que la mente disocia; pero, entonces, ¿dónde está el fundamento real?). Pero Sto. Tomás, cuya filosofía no va tan lejos en el divorcio del pensamiento con respecto a la realidad, tal vez aceptaría que dos aspectos referidos por sendos "en-cuantos" son algos en cierto modo o sentido diversificados en la realidad, pero que, por la debilidad de la mente humana, no podemos diferenciar con claridad, ni podemos definir, pudiendo tan sólo aludir a ellos mediante las reduplicaciones de marras, irremdiablemente indilucidables.

Pese a esas incontestables dificultades, que la posición medularmente conforme con el fondo del pensamiento de Sto. Tomás es la que postula una identidad real entre la esencia de la criatura preexistente en Dios y la esencia de la criatura existente en el supuesto creado, eso —me parece— queda claro si se tiene en cuenta que postulando tal identidad se entiende la afirmación del Dr. Angélico según la cual la esencia o quididad es potencia receptora de la existencia.

Cierto es que un acto puede —según el enfoque aristélico-tomista— ser recibido en una potencia no preexistente (p. ej., la forma es recibida en una materia que no preexiste a la recepción). Podría similarmente conjeturarse que el acto existencial fuera recibido en una potencia receptora que, simultáneamente con la recepción, empezara a ser algo. Pero notemos que, según el aristotelismo, antes de la recepción de la forma, la materia existe en potencia y *es*-en-potencia la forma que va a recibir —y también otras que no recibirá—; digo que, antes de la recepción, la materia existe en potencia, porque, aunque esté existiendo en acto por estar siendo actualizada por otra forma, en cuanto actualizada por esa otra forma no será materia prima, no será potencia pura, sino que será en acto esa forma; en cuanto materia prima, seguirá siendo, aun durante el período de su información por alguna forma, pura potencia, puro existir en potencia que espera que le advengan formas. Luego, antes de recibir la forma, ya existía, pero en potencia, la materia prima que va a experimentar la recepción. Claro, no puede existir en acto un ente que sea pura potencia; y, por eso, la materia prima preexistía ya como pura potencia con respecto a la nueva forma, pero como ente en acto (y, como tal, en cuanto *no*-materia prima). (Quítense los en-cuantos, y la teoría resultante será supercontradictoria, y, por lo tanto, delicuescente.)

Similarmente, la quididad debe preexistir a la recepción del acto existencial, aunque, *como* preexistente, sea diversa de la quididad en cuanto receptora en acto de la existencia propia de la quididad como tal. Me parece que es ése el sentido de su célebre pasaje *(De pot.* 1. 3, a. 3, ad 2 m.) en el que dice Tomás que no sólo la existencia, sino también la quididad del ente finito es creada, siendo su ser creada la atribución o donación de existencia que se le hace, ya que, antes de tal donación, no era nada más que una idea en el intelecto divino, en el cual no es criatura, sino algo idéntico a la increada esencia de Dios. Vemos, pues, que, antes de ser creada, ya era algo la quididad del ente finito: era una idea ejemplar del intelecto divino. No por ello deja de ser ver-

Copyrighted material

dad que la criatura es creada *ex nihilo sui et subiecti,* puesto que, antes de recibir existencia, la quididad de la criatura no existía *como tal.*

Por último, lo propio habría que postular entre la naturaleza singular y el supuesto. De hecho, la naturaleza singular no puede ser considerada más que bajo tres aspectos o reduplicaciones: como preexistente en Dios; como existente en el supuesto; y como tal, sin otro aditamento. Las tres son lo mismo bajo diversos aspectos. Y, a su vez, la naturaleza singular de lo mismo que el supuesto sólo que abstractamente considerado.

Así pues, la relación entre naturaleza singular y supuesto *no es* únicamente de la parte al todo: la parte —la naturaleza singular— es, a la vez, idéntica al todo —el supuesto—, mediando entre ambos idénticos una diferencia aspectual: la naturaleza singular existente es el supuesto bajo el aspecto de su quididad; y el supuesto es el supuesto como tal. De ahí que también el supuesto, y no sólo su naturaleza, preexista en Dios, a través de la preexistencia de su naturaleza, que es lo mismo que él bajo otro aspecto.

Con respecto a la naturaleza singular como tal, hay que decir que ella no es un ente que haya que postular en lo real sobreañadido a la naturaleza como existente en el supuesto y a la naturaleza como preexistente en Dios (sería entonces una especie de formalidad o *natura* aviceniana o escotista). ¡No! Es, indiferentemente, lo uno o lo otro, cualquiera de esos dos elementos, idénticos entre sí, que sólo difieren aspectualmente, pero considerada con prescindencia de esos aspectos por los que difieren. Tal consideración es mental pero se basa en la realidad en cuanto que, en cierto modo o sentido que no resulta ulteriormente dilucidable, la naturaleza existente en el supuesto se da, bajo cierto aspecto, como prescindiendo de su estar existiendo; y ese darse bajo cierto aspecto es lo que nosotros expresamos al llamarla la naturaleza como abstraída de su estar existiendo, o sea: la naturaleza como tal. Y lo propio sucede con respecto a la naturaleza del supuesto singular preexistente en Dios.

Así pues, es legítimo —para el Aquinate— hablar de la naturaleza de un supuesto en cuanto tal, o sea: *absolute spectata,* que es algo real, si bien, realmente, no es naturaleza despojada de existencia, sino idéntica a la naturaleza existente, pero en cuanto ella como que prescinde de su propio existir, sin que quepa esclarecer ulteriormente en qué estriba el aspecto mentado por ese "en-cuanto". Y otro tanto habría que decir de la naturaleza univeral o específica, salvadas la proporción y las diferencias de rigor —ya que la naturaleza universal sólo existe en acto en cuanto desuniversalizada.

Así se entiende el que la regla de generalización existencial no se aplique a enunciados singulares en los que el sujeto esté denotando a la naturaleza en cuanto tal. En el *De ente et ess.*, c. 5, dice Sto. Tomás que puede entenderse cualquier esencia o quididad sin que se sepa si existe algo que la posee o no, o sea: si existe o no realmente tal quididad. Volvemos así a toparnos con el problema que constituye la regla de subalternación. Porque, según la concepción aristotélico-escolástica de la predicación, la cópula 'es' expresa, o una identidad aspectualmente determinada, o una inherencia. Lo segundo sucede en la predicación accidental; p. ej., en 'Sisebuto es usurpador', el 'es' expresa la

Copyrighted material

inherencia de la cualidad de usurpador en la sustancia singular de Sisebuto. Lo primero es lo que sucede en las predicaciones en las que el predicado es esencial y no accidental. 'Cambises es hombre' expresa una identidad entre Cambises y un hombre, pero una identidad mediatizada por el modo de significar del predicado, o sea: una identidad entre ambos en cuanto hombres, no a secas —de ahí que no sea lo mismo que decir 'Cambises es Cambises'. También los enunciados de identidad son predicaciones, pues, p. ej., en la oración recién formulada 'Cambises' es tanto sujeto como predicado, y el 'es' es el mismo que cualquier 'es' copulativo: el "en-cuanto" bajo el que haya que considerarlo viene dado por el *modus significandi* propio del predicado; y 'Cambises es Cambises' expresa la identidad entre Cambises y sí-mismo en cuanto tal, y no bajo algún otro aspecto o reduplicación. (En alguna ocasión dice Tomás que el predicado significa la naturaleza mientras que el sujeto significa el supuesto o ente concreto. Pero sin duda habría que restringir tal aserto, aplicándolo sólo a enunciados en los que el sujeto sea un nombre que sólo designe a un ente singular concreto. Para casos así, el 'es' expresaría, más propiamente que una identidad estrictamente dicha, el *inesse* de la naturaleza en el supuesto. Pero, de todos modos, ese *inesse* es una identidad aspectualmente limitada.) Por lo demás, 'Cambises es hombre' expresa también la identidad entre *hombre* —el universal *hombre*—, en cuanto contraído a Cambises, y Cambises: una identidad entre un universal y un singular bajo el aspecto o reduplicación del singular mismo.

Los enunciados con sujeto singular son, para los lógicos medievales, equivalentes a enunciados universales. 'Almanzor es Almanzor' equivale a 'Todo Almanzor es Almanzor'. Aplicando la regla de subalternación tendríamos, como consecuencia, que algún Almanzor es Almanzor, e.d. que existe Almanzor. Pero 'Almanzor es Almanzor' es una tautología, siempre verdadera, pues, exista o no, es de razón de Almanzor ser Almanzor. (Téngase en cuenta que 'Almanzor es Almanzor' sería verdadera, para el Aquinate, aunque no existiera Almanzor, designando entonces el nombre 'Almanzor' a la almanzoridad como tal.)

Eso parece mostrar que, para el Aquinate, o bien la regla de subalternación debe ser restringida a enunciados en los que el sujeto de la premisa se tome como significando supuestos, y no meras naturalezas; o bien el sentido de la conclusión ha de ser no existencial (e.d. 'Algún **x** es **z**' no equivaldría a 'Hay, o existe, algo que es **x** y **z**'). Yo me inclino por la primera interpretación. Si se le objetara al Dr. Angélico que, con ello, la silogística pierde aplicabilidad general, respondería que la lógica en general tiene un ámbito de aplicabilidad reducido, y que tan sólo se aplica a enunciados suficientemente cualificados tanto en su expresión como en el significado de las palabras que en ellos figuran.

Copyrighted material

Acápite 3.º—LA ARGUMENTACION DE SANTO TOMAS A FAVOR DE LA DIFERENCIA REAL DE QUIDIDAD Y EXISTENCIA

Para entender la diferenciación tomista entre esencia o quididad y existencia, y el argumento principal que la apuntala, es menester captar el transfondo no meramente aristotélico del pensamiento del Aquinate. Junto con la influencia peripatética, está presente una influencia participacionista neoplatónica, que recibe el Dr. Angélico: de un lado a través de S. Agustín —y, en alguna medida, de Boecio—, y de la protoescolástica anterior a la renovación cultural que tuvo lugar en Europa occidental entre el siglo XII y el XIII; y, de otro lado, a través, tanto del *Corpus Dionysianum*, como de fuentes árabes, o latinas de inspiración árabe. Varios intérpretes contemporáneos de Sto. Tomás han puesto de relieve la importancia del principio de participación en el Aquinate (¡piénsese en C. Fabro y en L. B. Geiger!).

Pero Tomás expresa ese principio de participación en terminología aristotélica, y lo formula así: un acto no puede estar limitado sino por recepción en una potencia realmente distinta de él. Así formulado, el principio —al que llamaremos, de ahora en adelante, 'principio de limitación'— puede considerarse incluso como operativo en la obra del Estagirita, toda vez que, para Aristóteles, hay tres clases de actos: 1.º) Dios, forma inmaterial, pensamiento del pensamiento, que es acto puro, irrecepto e ilimitado; 2.º) el acto formal-substancial; 3.º) acto accidental; ninguno de estos dos últimos se da nunca puro e ilimitado, sino siempre contraído, limitado y recibido en una potencia receptora determinada —un acto formal sustancial se da recibido en una materia prima; y un acto accidental se da recibido en una sustancia, la cual es, con respecto a él, potencia. Cada acto así recibido y contraído está limitado, y se da, por lo tanto, de modo parcial o no exhaustivo.

Fácilmente podrá vincularse esa temática aristotélica a la concepción participacionista de Platón, para la cual hay dos polos: el polo de la perfección entitativa, de una índole particular, en sí misma, en su propia plenitud; y el polo de lo que participa de tal perfección entitativa, pero en mezcla con otras y, por tal razón —así como por razón de multiplicación, la cual supone limitación o parcialización—, en medida limitada o parcial. (En la segunda ontología platónica, como vimos, esa concepción experimenta flexibilización y matización.)

El principio de limitación, tal como aparece, con operatividad —pero no formulado explícitamente— en la obra de Aristóteles no acarrea que el acto se dé en algún lugar, momento o "capa" de lo real de manera pura, ilimitada e irrecepta. Sólo acarrea que allí donde se dé, si es que se da limitado o contraído, está limitado por una potencia realmente diferente de él. Tampoco es óbice (contrariamente a lo que afirma G. Lindbeck en (L:01), p.112), para atribuir ese principio a Aristóteles como principio operativo, implícito, de su filosofía, el que para el Estagirita la perfección conlleve finitud, pues lo infinito sería indeterminado, y es la materia prima como tal la que, a su parecer, es indeterminada, por ser mera potencia. Y es que la limitación de que hablamos no es limitación con relación a un grado infinito —que el espíritu ático de Aristóteles no puede

Copyrighted material

concebir—, sino con relación a un grado pleno, así sea éste finito. La entronización de lo infinito —quizá presentida por algunos presocráticos y acaso por Platón—, se efectuará en el neoplatonismo y, aún más palmariamente, en el pensamiento creacionista medieval.

La novedad del Aquinate en esta cuestión está en sacar las últimas consecuencias de la concepción aviceniana de que el existir es un acto, un acto que no se reduce a ningún acto formal —mientras que, para Aristóteles, se reduce a cada uno de estos actos, puesto que el existir de una sustancia es lo mismo que el ser de la especie respectiva. Juntamente con ello, el Aquinate explicita el principio de limitación. (Aunque la explicitación no está claramente expresa en la pluma del Dr. Angélico, Garrigou-Lagrange, Fabro y otros autorizados exégetas han mostrado que Sto. Tomás lo da por sentado.) Además, como pensador creacionista, Tomás estima que la plenitud de algo debe ser infinita, y que donde haya finitud hay limitación o parcialidad. Y, por último, inyecta en esa temática la dualidad de polos del platonismo, con lo que va a tener una vía de acceso para concebir a Dios como *la* Existencia.

Lo principal, en ese cuádruple aporte, está en la concepción de la existencia como acto, y —lo que es más— como acto supremo o último, como acto que, de suyo, no puede tener ninguna limitación o potencialidad.

Son varios los argumentos con los que Sto. Tomás defiende su tesis de la diferencia real. ¡Veamos algunos de ellos!

El primer argumento, el más importante de todos, es el de que, siendo la existencia un acto, si encontramos a ese acto mezclado y limitado —dos características que corren parejas—, es que está siendo limitado por una potencia diversa de él, en la cual el acto está recibido y contraído. Ahora bien, en los entes finitos encontramos, efectivamente, la existencia limitada y mezclada con algo que, de suyo, no es existencia: con la quididad (y la quididad no es existencia de suyo como lo muestra, de un lado, el hecho de que de "*x* existe" no se desprende ninguna afirmación que diga cuál es la quididad de *x*; y, de otro lado, el hecho de que de "*x* es de tal quididad" no se desprende que existe *x*, salvo si el término '*x*' está designando a *x ut suppositum*, y no meramente *ut naturam*). (Al afirmar que, en un ente finito cualquiera, la existencia se encuentra limitada, está sentando Sto. Tomás una afirmación de grados de realidad o existencia que constituye otro elemento más de platonismo en su filosofía, y que es una de las más controvertibles —e interesantes— premisas de su célebre *quarta uia*.) Por consiguiente, en los entes finitos o criaturas, el existir está limitado por una potencia diversa de él, en la que está recibido, y esa potencia sólo puede ser la esencia o quididad. (Dejamos de lado al accidente, de cuya existencia se ha ocupado poco Sto. Tomás.) Pues ¿qué otra cosa podría ser la potencia receptora del existir? ¿Qué cosa es existente por tener la existencia? El supuesto, sin duda. Pero el supuesto sin su existencia, el supuesto como prescindiendo de la existencia, no es ni más ni menos que lo que recibe los nombres de 'quididad', 'esencia' y 'naturaleza' (singular, desde luego).

Aunque estoy de acuerdo con Tomás en la segunda premisa, me parece insatisfactorio el modo como él la justifica. Por un lado, es verdad —a mi parecer— que hay múltiples grados de realidad o existencia y que cada vez que

Copyrighted material

encontramos a algo existiendo entre las cosas que forman el horizonte de lo cotidiano, de lo que está a nuestra altura y a nuestro alcance, ese alto tiene existencia limitada, es real sólo hasta cierto punto, no absolutamente real. Pero falta en el Aquinate un desarrollo suficiente de esa tesis de los grados de realidad, una exposición convincente y razonada de la misma, y una tematización de las consecuencias que de ella se derivan; sin todo lo cual, la tesis está coja.

Por otro lado —y es ésta mi principal objeción—, para mostrar que la existencia de un ente finito está mezclada con quididad no es menester sacrificar la regla de generalización existencial —o someterla a la torturante incertidumbre de los enigmáticos modos de significar—. Bastaría con mostrar —una vez aceptada la tesis de que hay grados de existencia— que de "*x* es de tal quididad" no se desprende ninguna afirmación que diga cuál es el grado de existencia de *x*. O, alternativamente, que el grado en que existe una cosa finita y el grado en que tiene tal o cual quididad son, a menudo, no coincidentes.

Otro argumento en que se apoya Sto. Tomás (cf., p.ej., II *Sent.*, d.1,q.1,a.1; *C. G.* II 52 & III 65) es el de que la existencia no entra en la quididad de un ente finito, pues puédese entender perfectamente tal quididad prescindiéndose del pensamiento de la existencia de tal ente. (Cf., p.ej., *De ente et ess.* c.4; II *Sent.* d.1,q.1,a.1).

El argumento se presenta con muchas variantes en la obra del Aquinate. Todas ellas se fundan en un *esencialismo* según el cual la esencia *absolute spectata* es un algo, sea o no existente como tal esencia —pues puede que sea existente pero tan sólo *como idea* ejemplar de Dios. Naturalmente, ese esencialismo es de índole muy particular, pues ni es un mero esencialismo alético —como el de Aristóteles— ni un puro esencialismo óntico —como el de los estoicos—, si bien se parece más a este último: es un esencialismo aspectual, según el cual la esencia siempre es algo existente, pero no siempre existe como tal esencia, sino que puede existir como otra cosa —como idea.

Por lo demás, este argumento no es independiente, pues estaba sobreentendido en la premisa menor del argumento anterior.

Otro argumento que aparece perfilado acá y allá en la obra del Aquinate, sin que nunca se vean claramente explicitadas todas las premisas, podría ser reconstruido del modo siguiente. (Vid. *De ente et ess.*, c.4; *C. G.* II 15; I 1.3, a.4; I q.44, a.1; y passim.) El existir es acto supremo y último, un acto que ya nada más puede actualizar ulteriormente en ningún aspecto. Supongamos un ente cualquiera, *x*, tal que el existir-de-*x* forme parte de la quididad de *x* (sea o no idéntico a *x*, e.d. —según presuposiciones aristotélicas—: sea o no toda la quididad de *x*). Puesto que *x* es existente por esencia, su existencia no puede estar limitada, sino que debe ser plena e infinita, puesto que lo que existe por virtud de su propia esencia tiene la existencia irrecepta y, por consiguiente, ilimitada. (Vemos que este argumento tampoco es independiente del que se funda en que el acto sólo se limita por una potencia realmente diversa de él.) Pero, entonces, su quididad no puede contener existencia más otras cosas, pues esa mezcla o composición contraería y limitaría a la existencia, y sería ésta limitada. Luego *x* sería existencia infinita no más. Pero no puede haber dos entes diversos que sean, cada uno de ellos, existencia infinita no más, porque en nada

Copyrighted material

diferirían. Luego, de darse el caso de que *x* es existente por esencia, ningún otro ente será existente por esencia. De donde se deduce que habrá *a lo sumo* una criatura que exista por esencia; y las demás, al no existir por esencia, serán, obviamente, tales que sus respectivas existencias difieran de sus esencias. (Pero que ni siquiera una criatura puede existir por esencia, eso lo prueban otros argumentos.)

Acápite 4.º—CRITICA DEL ENFOQUE TOMISTA

He expuesto algunos rasgos del pensamiento de Tomás de Aquino, sin querer entrar en los entresijos de las controversias suscitadas en torno a las interpretaciones de Gilson, de los tomistas puros, de los tomistas participacionistas, etc. Seguramente, hay no poca verdad en cada una de esas interpretaciones. Lo que me ha interesado es examinar el aporte singular del pensamiento tomista como jalón importante en el itinerario histórico-filosófico sobre la cuestión del existir y el ser-así.

Indudablemente, el pensamiento del Aquinate al respecto es atractivo y ha servido para estimular meditaciones de considerable interés. Y, además, contiene varias tesis valiosas, coincidentes con el enfoque que yo deseo brindar. Así y todo, puédense formular reparos muy serios contra el enfoque tomista. Helos aquí, resumidamente.

Toda la concepción tomista está injertada y basada en los esquemas dicotómicos del aristotelismo. La propia concepción del existir como acto sería inteligible sólo si resultara comprensible la misma noción aristotélica del *acto*. Pero traté de mostrar en el capítulo 3.º cuán opaca e indescifrable resulta tal noción — correlativa de la de potencia y, por ello, tal que, de ser comprensible, lo sería de consuno con esa otra.

Hay, además, que señalar que una ambigüedad de la noción de potencia, que ya se daba en Aristóteles, viene hogaño agravada al forzar el Aquinate esa noción, mediante la identificación del existir con el acto supremo y último. La ambigüedad estribaba en que la potencia tiene, en Aristóteles, el dúplice carácter de ser, a la vez, lo que puede recibir una forma — la materia prima— y el resultado de esa recepción. Así, un jarro en potencia — un jarro que un alfarero ha hecho-en-potencia, pero que todavía no ha hecho-en-acto— es lo mismo que la materia prima en que potencialmente está recibida la forma sustancial de jarro inducida por el alfarero; y, sin embargo, el jarro en potencia no es sino el resultado potencial de esa inducción de forma sustancial en la mentada materia. Y es que, para Aristóteles, la materia prima es *ya*, potencialmente, el jarro. Del mismo modo, una vez existente en acto el jarro, él es, en potencia, jarro descascarillado, o sea: tanto lo que puede llegar a descascarillarse como el resultado de la recepción de la cualidad de *descascarillado*. Con todo, mirando

Copyrighted material

desde fuera esa posición aristotélica, no cabe duda de que se da una ambigüedad porque el jarro en potencia parecería ser algo diverso de lo que puede llegar a ser jarro.

En el Aquinate tenemos que la quididad es, antes de la recepción del acto existencial, ente-en-potencia; ella es, pues, entonces tanto lo que puede llegar a existir como el resultado potencial de la recepción en ella de dicho acto; y esto último es el supuesto en potencia. Luego la esencia aún no existente es, a la vez, el supuesto potencial, el ente concreto, aún potencial, que resultará de la recepción de existencia. La mayor dificultad en torno a esa identificación estriba en que, mientras el resultado potencial aún no existe, lo que esté ya pudiendo recibir el acto sí debería ser ya algo actualmente existente. El Aquinate resolvería el problema alegando una identidad aspectualmente limitada por un "en-cuanto" precisivo.

De otro lado, la tesis tomista de que las esencias son potencias receptoras del existir requiere la identificación de las mismas con las respectivas ideas ejemplares divinas —o con virtualidades operativas que se den, virtualmente, en la omnipotencia de Dios, o con las unas y las otras. Pero, a más de los problemas que acarrea esa concepción de las ideas ejemplares (vid. p.ej. (P:12), s.II, c.4.º, ac.2.º), esa identidad sólo puede pretender ser aceptable acompañada de inescrutables "en-cuantos", que, lejos de proyectar alguna luz, no hacen sino empañar más toda la teoría. (Y, de manera más general, hay que señalar que toda la ontología tomista está plagada de logográficos "en-cuantos", que no ayudan nada a hacerla clara, sino todo lo contrario.) Es más: si ya los "en-cuantos" en general resultan racionalmente impenetrables, todavía más insondables son los "en-cuantos" negativos o precisivos, máxime si, explotándolos, se pretende postular cierta relación de identidad real. Porque ¿qué es, p.ej., Toledo en cuanto prescindido de (considerado con abstracción de) que está a orillas del Tajo? Por mucho que yo cierre los ojos ante ese hecho, sigue siendo un hecho que Toledo está a orillas del Tajo.

Tampoco creo que sea satisfactorio el modo tomista de presentar la diferencia entre un individuo concreto, como Ticiano, y su naturaleza, la ticianidad: para el Aquinate, la ticianidad es el propio Ticiano pero sin su existencia, o como prescindiendo de su existencia. Pero, si existe Ticiano, no hay nada que sea Ticiano sin, o al margen de —con prescindencia de—, su existencia. Sólo cabe tratar de entender esa noción de ticianidad interpretando el 'sin' como una negación precisivo-aspectual; e.d., con más "en-cuantos". (Cf. lo dicho líneas más arriba sobre "en-cuantos" negativos o precisivos.) Por otro lado, si 'Ticiano' fuera un término que careciera absolutamente de denotación, lo propio sucedería con la expresión 'la ticianidad'.

La diferencia entre Ticiano y la ticianidad no debe buscarse por ese camino (aunque hay que reconocerle a Sto. Tomás el mérito de haber tratado de hacer un sitio en su sistema a esa diferencia, y haberse atrevido, para ello, a forzar un tanto los esquemas aristotélicos). La diferencia hay que buscarla viendo en la ticianidad una esencia de Ticiano, una propiedad que ningún otro ente finito posee —salvo infinitesimalmente—. Por eso, contrariamente a lo que cree Tomás, es sumamente falso que la ticianidad sea (un) hombre.

Copyrighted material

Tampoco me parece que haya acertado el Aquinate en lo tocante a la relación entre un ente cualquiera y su existencia, pues ha postulado una diferencia entre ellos, salvo en el caso de Dios, mientras que lo razonable me parece identificarlos siempre —diferenciando, en cambio, a cada ente finito de su respectiva esencia, como acabo de señalar. La diferenciación tomista entre un ente y la existencia del mismo acarrea dificultades bastante serias, como son las siguientes. Si la existencia de Abderramán es diferente de Abderramán, será algo y, por lo tanto, un ente; llamémoslo 'Abdexia'. Abdexia es un ente finito; y, por ello, tendrá su esencia y su existencia, y así al infinito. Pero, además de que Tomás no podría —por múltiples motivos— aceptar esa infinita multiplicidad, la misma parece de todo punto inconveniente, no ya por lo gratuito de esa multiplicación —para evitar la cual bastaría identificar a Abderramán con Abdexia—, y por lo enigmático de esos presuntos entes, sino porque estarían éstos como interponiéndose o dificultando la unión más íntima entre Abderramán y su existencia. Y, si se dice que, por ser Abdexia una existencia, ella es idéntica a su respectiva existencia, esa respuesta sería gratuita, pues otro tanto hubiera podido decirse de Abderramán —con tal de considerarlo una existencia, que es lo que está precisamente en juego, y, por eso, no puede rechazarse, sin incurrir en petición de principio, en una premisa de un argumento a favor de la diferencia postulada por el Aquinate—. Y subsistiría el problema de la esencia de Abdexia, de la existencia y la esencia de la esencia de Abdexia, y así indefinidamente. Y por añadidura, ¿cómo integrar a "entes" así en los esquemas ontológicos del aristotelismo?

Hay observaciones agudas y valiosas en los argumentos del Aquinate a favor de la diferencia real de quididad y existencia en las criaturas. Pero ninguna de ellas es concluyente, por los supuestos aristotélicos —sumamente dudosos, por decir lo menos— en que descansan. Emparentados con algunas premisas utilizadas en varios de sus argumentos por el Dr. Angélico están argumentos que yo sí consideraría convincentes, p.ej. uno que se fundara en los grados de realidad. Pero, para desarrollar ese argumento, sería menester admitir grados en la posesión por los entes singulares de sus respectivas quididades específicas y genéricas, cosa que Sto. Tomás se resiste a hacer (según él, aunque sí se puede ser más o menos existente, no se puede ser más o menos mamífero, ni sería, por tanto, verdad que los ornitorrincos son menos mamíferos que los murciélagos).

Hay que lamentar, en particular, el abandono, que lleva a cabo Tomás, de la regla de generalización existencial —o, mejor dicho: las restricciones a que la somete, que, en la práctica, equivalen a un abandono, puesto que la mera expresión verbal nunca dice si el *modus significandi* del sujeto es el de designar a su referente *ut suppositum* o no—. Y no me parece correcto lo que dice el Aquinate de que se puede entender a un ente sin entender o saber si existe o no. Desde luego, cabe tener una cierta comprensión de un ente aun ignorando en qué aspectos y grados exista; pero es indispensable, para que se dé tal comprensión, saber que existe en uno u otro grado y aspecto. Además, cuanto mayor es la comprensión del ente, mientras más cosas sabe uno sobre él, tanto más se aproxima uno a un conocimiento de su grado de existencia. Lo que ocurre es que,

Copyrighted material

con la dicotomía aristotélica de esencia y accidente, conocer a un ente, conocer su esencia o quididad —cosa que, por lo demás, no puede hacer el intelecto humano, según el Aquinate, *pro statu isto*— es tener un conocimiento pobrísimo y escuetísimo. Porque lo único que hay que saber, para conocer la quididad individual de Teruel, p.ej., es cuál es su forma sustancial —la de ciudad, sin duda— y cuál la materia prima particular que está, en este caso, individuando a dicha forma; y nada más. Pero, desde una perspectiva como las defendidas por Leibniz, por Quine o por el autor de estas líneas, la quididad engloba a todas las propiedades —sólo que yo diría que no a todas por igual, sino a cada una en la medida en que el ente en cuestión la posea—. Por eso, conocer a un ente mejor es conocer mejor qué propiedades, relacionales y no relacionales, posee, y acercarse más a un conocimiento de en qué grados respectivos las posee. Si sé de Rocinante que es preponderantemente verdadero (o sea: más bien verdadero en los aspectos prevalentes de lo real —en eso que comúnmente llamamos 'este mundo'—) que era montado por Alonso Quijano, puedo concluir que, en los aspectos prevalentes de lo real, Rocinante es bastante irreal; y, si sé de Bucéfalo que es preponderantemente verdadero que era montado por Alejandro Magno, puedo concluir que Bucéfalo es un ente más bien real. Son correlativos el grado de realidad de un ente, por un lado, y, por otro, los grados de la posesión por él de diversas propiedades: no hay dos entes tales que, poseyendo uno de ellos cada propiedad estrictamente en la misma medida que el otro, tengan, empero, diversos grados de realidad —y sean, por ende, diferentes.

Por ello, lejos de que sea cierto que la existencia es extrínseca a un ente, ella es lo más íntimo del ente, pues el ente no es sino existencia participada en uno u otro grado según los diversos aspectos componentes de lo real. Y no es óbice, para admitir esa intrinsecidad de la existencia de cada ente, la contingencia de las criaturas, puesto que, siendo cada criatura al menos relativamente irreal, es *a fortiori* no absolutamente necesaria, e.e. contingente en algún grado; y, por lo tanto, contingente.

Por ello no creo que sea correcto lo que dice Tomás de que la existencia ni depende de ni entra en la quididad de un ente. Sí depende de ella, en el sentido de que, a tal conjunto de las propiedades no existenciales poseídas por un ente *x*, cada una y en cada aspecto de lo real en determinada medida, corresponde tal nivel entitativo de *x* (o sea: tal función que envía cada aspecto último de lo real sobre un determinado grado de realidad de *x*). Y sí entra, porque, siendo la quididad del ente en cuestión el conjunto de sus propiedades, no puede dejar de pertenecer la existencia a ese conjunto. Hay, sin duda, una particularidad de la pertenencia del existir a la quididad de un ente dado cualquiera; pero esa particularidad no estriba en que la existencia no entre en tal quididad, sino —como lo veremos en su momento— en que entra en un grado que difiere, en algunos aspectos, de aquel en que existe dicho ente —si el ente es finito y, por ello, difiere de su quididad.

Divorciar la quididad de la existencia, como lo hace el Aquinate, lleva a un irracionalismo ontológico —por lo demás, incompatible con una de las intuiciones básicas del Dr. Angélico—: lleva a ver en la existencia un mero *factum*, un hecho bruto y sin porqué, pues le cae por suerte o por chiripa a una esencia (que,

Copyrighted material

para Tomás, es un ente *menos* su existencia); cualesquiera que fueran los méritos o deméritos intrínsecos de ésta, le advendría la existencia a una esencia al buen tuntún, y, además, sin afectarla en nada.

Otra objeción que cabe formular es que la concepción del Aquinate no sólo deja a la materia y a la forma ayunas de existencia propia (el Angélico sostiene que la existencia incide directamente en la forma, y, a través de ella —y con ella— le adviene a la materia), con lo cual resulta que tres cosas diferentes —el compuesto sustancial, la materia y la forma— deben tener una sola existencia —que es, además, la del supuesto—; sino que no da ninguna clave para ver en qué estribe la existencia del accidente, horro de esencia o quididad e incluso —según el aristotelismo— de ser-así accidental: ¿Es la lujuria de Luis XV algo diferente de la existencia de dicha lujuria? De serlo, habrá un cuasisupuesto accidental, la lujuria concreta de Luis XV, diferente de esa misma lujuria abstracta, e.d. de la naturaleza de dicha lujuria concreta. Pero eso no es posible, porque —según la ontología aristotélica, base del tomismo— un accidente carece de naturaleza y, en general, de propiedades —por ser propiedad de otro—. (Y no es respuesta convincente lo que dice el Aquinate en I q.45, a.4 Resp. de que el accidente *magis proprie dicitur entis quam ens,* etc., porque, aunque sea menos ente que del-ente, es, de todos modos, un ente, algo, o sea: algo que existe.)

Sto. Tomás no ha ignorado esas dificultades que rodean al accidente en el marco de su ontología, y, por un lado, ha atribuido al accidente una esencia, que es su propio ser-accidental, la cual, empero, sería no algo propio, sino algo de la sustancia en que inhiere el accidente; el accidente tiene, pues, esencia, pero no propia. Pero pregunto: ¿es algo el accidente? Si sí lo es, tiene que tener su *propia* esencia y su propia quididad —e.e. un conjunto de propiedades que él posea—. Mas, en el marco del aristotelismo, no es eso posible, porque el accidente es siempre predicado de otra cosa y nada —salvo en un sentido impropio— puede predicarse de él; mas algo de lo que nada puede predicarse con verdad no puede tener esencia. Es más: si él fuera su propia esencia, sería predicable de sí mismo (como —según la concepción aristotélico-escolástica de la predicación— es predicable cualquier sustancia de sí misma: Daoiz es Daoiz, el hombre es hombre, etc.); mas es dudoso —y, en cualquier caso, inafirmable, o incluso un sinsentido, según el aristotelismo— que esté averiada la avería de una nevera, p.ej.

Con respecto a la existencia del accidente, dice Sto. Tomás que, puesto que el *esse* del accidente es *inesse,* esa existencia es la misma de la sustancia en que inhiere o recae (cf. III q.7,a. 1 ad 4m). (En la transustanciación, se produce el milagro de que los accidentes de olor, color y sabor pasen a tener existencia propia.) Pero tal sentencia es de lo más inverosímil y, por añadidura, contraria a la tesis tomista de que el acto se contrae según la potencia receptora. No es la misma potencia receptora la del accidente que la de la sustancia en que inhiere. Y, de identificarse ambas potencias receptoras, tendremos una potencia receptora de Castelar-presidente de la República, siendo entonces menester postular otra potencia receptora —y otra existencia— de Castelar-exilado-en-Francia (—en— 1867). Pero, entonces, el primer Castelar sería un supuesto diferente del segundo.

Mi última objeción será la siguiente. La tesis de que hay grados de realidad o

Copyrighted material

existencia es una premisa que interviene en el argumento principal de Sto. Tomás a favor de la diferencia real. (Sobre el papel de la misma en la *quarta uia*, cf. (G:02).) Pero sólo se entiende que haya grados de una propiedad si también los hay de la propiedad complementaria: hay grados de lealtad si los hay de deslealtad, puesto que cuanto menos leal es alguien, más desleal es. Similarmente, hay grados de realidad o existencia sólo si también los hay de irrealidad o inexistencia.

Pero, si bien en alguna ocasión habla el Aquinate del no-ser (p.ej. en *Exp. sup. Boet. de trin.* IV 1 Resp.; *De uer.* 2,3 ad 16m), ni desarrolla nunca una concepción clara de la inexistencia, ni parece que pueda hacerlo sin desbordar el marco aristotélico. Es más: cada vez que habla de las carencias o faltas, las considera el Angélico meros entes de razón, y pretende que no son nada de nada —y es ésa una de las armas de su arsenal teodiceico—. Al comienzo del *De ente et ess.* (c.1, n.1) dice el Aquinate —asumiendo el esencialismo alético de Aristóteles— que la palabra 'ente' significa, en uno de sus dos sentidos, la verdad del enunciado; y que, entendido de ese modo, se aplica a todo aquello sobre lo cual puede formarse un enunciado afirmativo, aunque no sea, en la realidad, nada de nada; y explícitamente indica entre esas nadas, carentes por completo de positividad extramental, a las privaciones. No parece que haya pensado nunca el Aquinate que hay grados en la falta de algo, igual que los hay en el ser.

Además, si Sto. Tomás hubiera desarrollado su concepción de los grados de existencia e inexistencia, hubiera podido encontrar un modo de conciliar dos intuiciones suyas que, sin el auxilio de la gradualidad, se hallan irreduciblemente enfrentadas; aquélla según la cual los entes finitos o criaturas son contingentes y aquélla otra según la cual toca a un artífice perfecto plasmar en su obra su perfección en la mayor medida posible —de donde resulta que Dios ha de crear el mejor universo posible (C.G. II 45).

No por adolecer de esas fallas, deja de contener el enfoque ontológico del Aquinate atisbos valiosos y atinadas consideraciones. Su mayor acierto estriba en haber descubierto que el existir es la perfección suprema, y que todo lo que sea diverso del existir es existencia mezclada con inexistencia; que la quididad, por ser algo que delimita al ente, una barrera que lo hace no ser los otros, es una limitación de ser y, por lo tanto, contiene no-ser; y que, por consiguiente, la Existencia debe ser no sólo lo único absolutamente existente, sino algo que no tenga ninguna quididad salvo su propio existir, que es el existir mismo.

Naturalmente, esa intuición básica de Sto. Tomás no carece de precedentes. Ya Anaximandro, al dar primacía óntica a lo ἄπειρον, lo indefinido o ilimitado, estaba considerando como algo derivado cuanto sufriera alguna limitación o determinación. Y esa misma intuición será expresada por Spinoza mediante el enunciado: 'Omnis determinatio est negatio'. El mismo punto de vista reaparecerá en Hegel. Lo que delinea a un ente y marca su perfil lo demarca, es una frontera que lo circunda y circunscribe.

Lo original del Aquinate es que, para él, lo absolutamente ilimitado es el existir, porque, cuando se prescinde de todas las diferencias quiditativas, lo que queda es el acto mismo de existir, de ser, que no es ni ser-esto ni ser-aquello.

Copyrighted material

Naturalmente, una concepción así no carece de dificultades. Pues, en primer lugar, podría temerse que algo ilimitado, carente de quididad, de perfil demarcante, fuera una mera falta de cualquier determinación; algo, pues, paupérrimo, que ni siquiera sería algo, ya que, si lo que es-así-o-asá existe, también, por otro lado, lo que existe tiene que ser un algo, para lo cual ha de ser-algo, o sea: ha de ser-así-o-asá.

Otra dificultad que se yergue contra esa intuición del Aquinate es que iría en contra del principio de tercio excluso.

Sto. Tomás trató de solventar a su manera tales dificultades. No me parece convincente el camino que siguió, pues recurrió a un analogismo rayano en inefabilismo —que he sometido a crítica en (P:12), Epílogo—. Creo que se puede encontrar una solución muchísimo más satisfactoria, que expondré en el lugar oportuno, dentro de este mismo estudio. (Cf. infra Sección II).

Otro reparo que se ha formulado contra esa concepción de Sto. Tomás que ve a la Existencia como lo ilimitado, y a los entes finitos, por tener quididades diferentes del puro existir, como limitados es la siguiente (la lanza J. Seifert (S:01), p.409, en contra de Gilson, pero su filo va dirigido contra la concepción del propio Dr. Angélico): la esencia como tal no es menos ilimitada que la existencia a secas. La objeción quiere, probablemente, decir que el denominador común de todas las quididades, la propiedad de tener una u otra quididad —o acaso una u otra propiedad— es tan ilimitada o indeterminada como la de existir o incluso más. La respuesta que podría brindar Sto. Tomás sería que la esencia o quididad es, por definición, ésta o aquélla, y que no hay denominador común de todas las esencias; o bien que, si lo hay, como ya no tiene delimitación alguna, se confunde con el acto mismo de existir.

No creo que resulten convincentes ni esas ni otras respuestas viables dentro del tomismo. Pero sí creo que se puede formular una respuesta satisfactoria, aunque no me parece enmarcable en el sistema tomista. Y sería la de que esa indeterminación quiditativa, esa propiedad de tener una u otra propiedad quiditativa, a lo que podemos llamar 'ser aliquídico' (= la propiedad de tener una u otra propiedad quiditativa) es, sin duda, la más universal de las propiedades, puesto que cualquier elemento finito la poseerá absolutamente —ya que cualquier elemento finito posee absolutamente una u otra propiedad perteneciente a la esfera quiditativa—. Pero no es su indeterminación, que es la indeterminación de la cualquieridad o aliquidad quiditativa, lo mismo que la ilimitación del existir; porque en el existir no se confunden las cosas, sino que sucede todo lo contrario: no hay dos cosas diversas que existan, en todos los aspectos, en la misma medida la una y la otra. El existir a secas es una propiedad por posesión de la cual cada cosa queda puesta en el ser en su propio grado; es la propiedad que pone a las cosas más radicalmente que cualquier coartación quiditativa, pero sin confusión. En cambio, ese denominador común de las coartaciones quiditativas que es el ser-aliquídico es una propiedad vacua, en el sentido de que no es el tenerlo en determinado grado lo que pone a un ente en su propia posición óntica, ya que cualesquiera dos elementos finitos poseen en el mismo grado —que es absoluto, en todos los aspectos— dicha propiedad.

Resumiendo este capítulo, diré que el pensamiento de Sto. Tomás no es

Copyrighted material

—como se lo ha querido presentar— existencial o existencialista. No cabe duda de que el Aquinate exalta el acto de existir como lo supremo en la realidad. También es verdad que introduce una cierta diferencia entre el ente concreto, el supuesto, y su esencia o quididad, pues el supuesto incluye la existencia. Sólo que tal diferencia viene a volatilizarse, en cierto modo, cuando el Aquinate identifica a la esencia de un ente con el ente, identidad atenuada —eso sí— por el abandono de la indiscernibilidad de los idénticos (y por la agregación de un "en-cuanto" precisivo). Por eso, para el Angélico, el ente finito es más su esencia que su existencia. (Y de ahí que el conocimiento intelectual humano de los entes finitos haga abstracción de la existencia.) Tenemos, pues, esencialismo templado, pero, de todos modos, esencialismo.

Como broche de esta discusión, diré que Sto. Tomás parece haber columbrado la excelsa magnitud e inteligibilidad del existir; y las fuentes participacionistas de raigambre platónica lo ayudaron también a vislumbrar la relación entre los entes finitos y la Existencia, una relación de participación existencial. Sólo que trabaja el Aquinate en el marco de los esquemas dicotómicos conceptuales del aristotelismo. Y es por medio de tales esquemas y del recurso auxiliar a incercenables "en-cuantos" como se empeña por articular teoréticamente esos atisbos. Ahí está, creo yo, la falla radical que ha hecho zozobrar tan magna empresa.

Copyrighted material

CAPITULO 8.º
DE DUNS ESCOTO A SUAREZ

Acápite 1.º—LA CONTROVERSIA SUSCITADA POR LA TESIS TOMISTA

La tesis tomista de la diferencia real entre quididad y existencia en los entes finitos suscitó, desde el primer momento, acaloradas controversias. Cierto que tal tesis ya se encontraba en Avicena, pero había adquirido en el sistema de Sto. Tomás un perfil nuevo; mientras en Avicena la criatura es, sin residuo, lo mismo que su respectiva esencia o quididad, en el Aquinate tal identidad viene únicamente afirmada con una restricción precisivo-aspectual, en tanto que la criatura, en sentido propio y fuerte, es el supuesto, o sea: la quididad *más* la existencia en ella recibida. Así, la doctrina de la existencia como acto, que ya apuntaba en Avicena —y que era impugnada por Averroes— adquiere su plena significación en la pluma del Angélico: al igual que la sustancia primera hilemórfica no es el acto puro —la forma sustancial— ni tampoco la potencia en ella contenida —aunque Aristóteles identifica, de algún modo o en cierto sentido, a la sustancia primera con su respectiva materia prima—, el ente finito no es: ni su acto existencial (el cual es una participación del acto existencial absoluto, Dios, participación que presupone un receptáculo previamente dado —con previalidad de naturaleza, no temporal— que, recibiéndolo y contrayéndolo, limita al acto existencial absoluto); ni tampoco la potencia receptora del mismo —la quididad o esencia—, si bien tiene con ésta última una identidad restringida por una consideración precisivo-aspectual (por un "en-cuanto" negativo). El ente finito es, pues, un *tertium quid* con respecto a su esencia y a su existencia, como la sustancia hilemórfica es un *tertium quid* con respecto a la forma y a la materia.

Pero tal concepción suscita graves dificultades. En primer lugar, supone que, antes de que se constituya ese *tertium quid*, deben darse la potencia recep-

Copyrighted material

tora y el acto recibible; pero cuando todavía no existe, ¿cómo puede estarse "dando" la potencia receptora? Vimos cuál era la solución de Tomás, pero tal solución suscita dificultades teológicas y filosóficas.

En oposición a la tesis tomista de la diferencia real se alzaron, por un lado, representantes de un punto de vista más tradicional, que podríamos llamar 'agustiniano'; y, por otro lado, los aristotélicos ortodoxos (llamados 'averroístas latinos'). Algunos autores, como el arcediano de Brujas, Enrique de Gante, atenuaron un poco la posición del Aquinate, postulando una diferencia extramental, pero que no debiera llamarse, en el sentido fuerte de la palabra, 'real', pues no es —dicen— diferencia entre dos *res*, entre dos cosas; sino que sería una diferencia modal. Esta posición va a encontrar un desarrollo interesante en la escuela franciscana, en la cual ya se iba perfilando una doctrina sobre diversos tipos de identidad y de diferencia extramentales —doctrina que ya había pergeñado Buenaventura.

Por otro lado, un ermitaño de S. Agustín, el doctor Fundadísimo, Gil de Roma, salió por los fueros de la tesis del Aquinate en toda su puridad y rigor, y la presentó con una terminología que destacaba más aún su perfil. Por un lado, en vez de llamar a la existencia 'esse', como lo había hecho el Angélico, Gil la llama 'esse existentiae', oponiéndola al 'esse essentiae'. Algunos exégetas actuales estiman que Gil violó el pensamiento tomista con ese cambio de terminología, puesto que —según ellos— 'esse' significa algo más amplio que lo significado por 'existencia' en la pluma de Tomás; y, así, la dicotomía *esse essentiae/esse existentiae* supondría un desplazamiento con respecto a la dicotomía tomista esencia/existencia, desplazamiento en el cual el término de la derecha sufriría un empobrecimiento en beneficio del de la izquierda.

No creo que sea correcta esa crítica a la terminología del Dr. Fundadísimo; y los aludidos críticos nunca han logrado expresar con claridad en qué consista lo que ellos consideran el *esse* tomístico. Pero lo interesante es que Gil saca, valientemente, la conclusión de que la existencia y la esencia son dos *cosas*, dos entes genuinos. Ciertamente, nunca había dicho tal cosa Sto. Tomás, e incluso es probable que no hubiera aceptado esa consecuencia, ya que, de ser dos entes, tendrían dos existencias, lo cual es imposible —según el punto de vista del Angélico—. Y, sin embargo, por mucho que esa consecuencia pudiera disgustar al Aquinate, lo cierto es que se desprende de su posición, puesto que, si hay diferencia real entre esencia y existencia, es que son éstas dos entes realmente diferentes. (Por lo demás, tampoco saca Gil esa consecuencia: que las existencias de la esencia y de la existencia deben ser diferentes.) Así pues, el gran aporte del Dr. Fundadísimo es haber puesto de relieve, aunque acaso no a sabiendas, las consecuencias que se derivan de la tesis tomista.

En la controversia posterior, ya dentro del tomismo, se perfilan, a ese respecto, dos posiciones encontradas. Unos con el princeps thomistarum, Capréolo —quien muere a mediados del siglo XV—, piensan que, efectivamente, esencia y existencia son, en un ente finito, dos cosas diversas, sin que sea empero menester, para admitir eso, el creer que tienen existencias diferentes, lo cual iría obviamente en contra del espíritu del tomismo. Antes bien, la existencia de la existencia es la existencia de la criatura; y la esencia de la criatura no requiere,

Copyrighted material

para ser un algo dotado de positiva entidad extramental, tener una existencia propia, diferente de la de la existencia —con ello se iría a una regresión al infinito—, sino que únicamente requiere tener una actualidad esencial o quiditativa, la cual le permite ser un ente en acto; pero no un ente dotado de actualidad existencial, sino, precisamente, en potencia con respecto a la recepción del acto existencial.

Pero, entonces —cabe preguntar— ¿qué es esa actualidad propia que tiene la esencia y que la habilita a ser un ente en acto, aunque no sea existente en acto? ¿En qué difiere de la existencia tal actualidad esencial? La respuesta de Capréolo es que, mientras la existencia es aquello teniendo lo cual el ente se encuentra puesto fuera de la nada *ultimatim et complete,* la actualidad propia de la esencia pone a ésta fuera de la nada, pero de manera incompleta y no última.

Esa concepción del príncipe de los tomistas se refiere a la esencia actualmente existente, o sea: a la que ya ha recibido el acto de existir; ella misma, al margen de (e.d. con abstracción de) ese acto de existir recibido, es algo, en virtud de la susodicha actualidad esencial propia que intrínsecamente le incumbe. Pero ¿no acaecerá otro tanto con la esencia o quididad antes de la recepción de existencia —y con aquellas esencias que nunca vayan a recibir existencia—? ¿No tiene, también entonces, la esencia o quididad una actualidad propia, un propio *esse essentiae* que hace de ella un algo, que la pone fuera de la pura nada?

La respuesta de Capréolo es positiva. También antes de recibir existencia tiene la esencia un ser esencial propio, que le da una actualidad quiditativa. Suárez (d.21 s.2 n.2) cita, a este respecto, la siguiente declaración de Capréolo: existía, más allá de la nihilidad —que es carencia de existencia actual— la esencia en el ser de esencia; la cual, absolutamente considerada como naturaleza o quididad, puede sustraerse a la nihilidad existencial, e.e. al no-ser de la existencia actual, siendo siempre ella misma, en cuanto tal, algo en el género de las esencias, y en el ser inteligible, y en la potencia activa del creador. Dice Capréolo que ese ser esencial o quiditativo propio de la esencia, antes de existir, no es un ser real-actual propiamente dicho, mientras que sí lo sería según la tesis de Enrique de Gante, que critica Capréolo, pareciendo estribar la diferencia en que, según Capréolo, ese ser esencial es en parte extrínseco a la esencia, si bien admite Capréolo —coincidiendo en esto con el Gandavense— que también es, en parte, intrínseco a ella. Aunque ese ser esencial no constituiría a la esencia en una "verdadera" cosa verdaderamente diferente de Dios que esté, como tal, fuera de la nada a secas, sí sería, empero, una aptitud propia —y, en parte, intrínseca— de la esencia finita para recibir la existencia de Dios. A la objeción de que, de ser así, la creación no sería *ex nihilo,* responde Capréolo que la creación es *ex nihilo existentiae,* pero no *ex nihilo essentiae.* En el fondo, esta posición es la misma que la de Sto. Tomás, salvo en dos puntos: 1.º) para el Angélico, la quididad, más que aptitud positiva a recibir la existencia, tenía una no-repugnancia a recibirla —aunque no llegaba el Aquinate tampoco a concebir, como Avicena, a la esencia finita como de suyo más dada a la inexistencia que a la existencia—; 2.º) Tomás parece reducir el ser esencial o quiditativo que tiene la esencia antes de

Copyrighted material

recibir el acto existencial a su "preexistencia" en Dios como idea ejemplar, mientras que Capréolo, en cambio, tiene una concepción más compleja de ese ser, según acabamos de ver —debiendo, eso sí, pagar el precio de que, con la superposición de esos tres componentes del ser quiditativo, uno intrínseco y dos extrínsecos, el perfil lógico y la inteligibilidad de la teoría quedan un tanto mellados.

La posición de Capréolo parece un esencialismo más consecuente que el del Aquinate; y un esencialismo óntico, tanto porque la esencia o quididad inexistente tiene —según él— un ser quiditativo propio y, en parte, intrínseco, como porque, cuando existe, es ella misma, como tal —al margen, pues, de la existencia que está poseyendo—, un algo dotado de su propia actualidad quiditativa. Otros tomistas, como Cayetano, aceptarán este segundo componente del esencialismo óntico de Capréolo, pero rechazarán el primero, viendo en él un apartamiento respecto de la posición del Aquinate. Finalmente, otros tomistas, como S. de Ferrara, rechazarán ambos componentes del esencialismo óntico de Capréolo, y sostendrán que, cuando está existiendo la esencia o quididad finita, toda su actualidad se la debe a la existencia de que está siendo receptora. La objeción de Silvestre de Ferrara es que por 'existencia' se entiende justamente aquello teniendo lo cual una cosa es un ente actual, un algo efectivamente fuera de la nada; y, de aceptarse la tesis de Capréolo y Cayetano, ya no sería eso la existencia, sino un algo sobreañadido a la actualidad efectiva que, de todos modos y al margen de la existencia, estaría poseyendo la esencia. Pero no se ve la necesidad de ese sobreañadido; ni se ve por qué ha de aceptarse una sobreactualidad existencial, en vez de dos, tres o más. Es más: al aseverar Capréolo y Cayetano que la esencia, por sí misma y abstraída de la existencia, posee una efectiva actualidad que, sin ser realmente distinta de la propia esencia, pone a ésta, en acto, fuera de la nada; al aseverar eso, pues, esos autores —objeta el Ferrarense— están negando la distinción real entre la esencia y aquello por lo que la esencia es un algo actual fuera de la nada, por mucho que, luego, sobreañadan otra propiedad, a la que ellos llaman 'existencia', la cual sí sea realmente distinta de la esencia. Luego, de hecho, Capréolo y Cayetano estarían negando la tesis tomista de la diferencia real, por más que, verbalmente, digan aceptarla.

La respuesta de los adeptos de la tesis común de Capréolo y Cayetano es que, de no ser correcta esa tesis, no serían dos cosas, dos *res,* dos entes en acto, la esencia y la existencia, y "dos" cosas que tengan una única actualidad común a ambas son, en verdad, una sola y misma cosa. Luego sería más bien Silvestre de Ferrara quien habría arrojado por la borda la tesis tomista de la diferencia real. (Sobre esa divergencia, cf. (F:00), p.706.) Yo creo que ese callejón sin salida revela la situación aporética de todo esencialismo óntico; pues, si bien es la tesis común de Capréolo y Cayetano la que, en esa controversia, representa un esencialismo más consecuente, también es esencialista la concepción del Ferrarense, en la medida en que afirma que aquello de lo que se predica la existencia es un algo diverso de su existir, sin tener, empero, una existencia diversa de la existencia que tiene su existencia —que es, ella misma, su propia existencia—, con lo cual tendríamos dos entes diferentes sin que nada

Copyrighted material

existencial los diferenciara; luego habría algo — a saber, la esencia — que tendría en acto una propiedad — su diferencia respecto de la existencia— carente no ya de existencia propia, sino incluso de basamento o correlato existencial; luego también según la tesis de Silvestre hay algún orden de actualidad óntica inexistencial.

Acápite 2.º—LO ORIGINAL DEL ESENCIALISMO ESCOTISTA

El problema, así planteado, es recogido y abordado por el venerable Juan Duns Escoto con el rigor y la meticulosidad que lo caracterizan. El Dr. Sutil va a enmarcar el tratamiento de esa cuestión dentro de su audaz, y todavía no debidamente bien valorada, concepción de las naturalezas comunes y de la distinción formal *ex natura rei.* Yo creo que es enorme la significación de esa doctrina escotista.

El punto de vista del Dr. Sutil es un esencialismo óntico más consecuente que el de la escuela tomista. Pero, como vamos a ver, sería equivocado colgar al sistema escotista la etiqueta de 'filosofía de la esencia' (como lo hizo —con agudeza y habilidad, desde luego— el malogrado E. Gilson), reservando para el tomismo la de 'filosofía existencial'. Ya hemos visto que el tomismo no es una filosofía existencial, aunque sí tiene algún ingrediente existencial —una valoración de la existencia como acto supremo y, por ello, una identificación de Dios con el Existir mismo—. Vamos a ver que el escotismo, menos existencial efectivamente que el tomismo de modo general, es, empero, más existencial en un punto.

Sentemos, ante todo, algunas premisas necesarias para entender la solución escotista del problema que nos ocupa. En primer lugar, hay que entender qué son las naturalezas comunes. Distingue el Dr. Sutil a los entes en el pleno sentido, que son los que existen o pueden existir como tales —que sólo son singulares— de las propiedades; y, dentro de éstas, distingue los accidentes de las esencias, dentro de las cuales distingue, por un lado, las genéricas y específicas y, por otro, las diferencias. (De éstas últimas —o, por lo menos, de las diferencias últimas— no se predica el concepto de ente *in quid,* lo que quiere decir que una diferencia última no es *un* ente; téngase en cuenta que Escoto ha reelaborado toda la concepción escolástica de la predicación, introduciendo diversos distingos.)

Salvo los existentes en acto o en potencia, todos los demás entes son *formalidades* o naturalezas comunes. Una formalidad o naturaleza común es un algo que tiene positividad extramental, pero que no es un existente —lo que no quiere decir que no exista, sino que no existe como tal—. De suyo, es un algo que ni es singular ni es universal; abstraído por el intelecto, adquiere universalidad; y, en la realidad, como identificado con un existente, es singular y existente.

Pero, ¿qué se significa con la expresión de 'identificado con'? Aquí entra la concepción escotista de la diferencia entre identidad formal e identidad real,

Copyrighted material

sólo entendible simultáneamente con la tesis de la naturaleza común —no puede entenderse una antes que la otra, y ahí reside la dificultad para comprender este sistema: es menester dar un salto—. Dos formalidades ejemplificadas por un mismo individuo singular están, en él, realmente identificadas, tanto con él como entre sí. Así, siendo Riego, a la vez, hombre y animal, está él realmente identificado con la hominidad, y ésta con la animalidad, puesto que Riego, su hominidad y su animalidad son un solo y mismo existente. Pero la hominidad difiere formalmente de Riego, porque el ser Riego y el ser un hombre son diversos: sólo Riego es Riego —según la concepción escolástica de la predicación—, en tanto que muchos otros son hombres —Espartaco, p.ej.—. Y, por razón similar, difiere formalmente la hominidad de la animalidad.

En resumen: dos propiedades son formalmente idénticas ssi poseer la una es lo mismo que poseer la otra; son realmente idénticas, en un individuo y con él, ssi el individuo las ejemplifica a ambas. Lo que hace el Dr. Sutil —con antecedentes en Buenaventura y otros medievales y, remota y embrionariamente, en Aristóteles— es sostener que no cabe decir a secas "*x* y *z* son lo mismo", sino sólo: "*x* y *z* son el mismo...", o bien "*x* y *z* son lo mismo en cuanto (presentes en o identificados con)...". Es una relativización de la identidad; y, con otras variantes, es la tesis que en nuestros días ha propuesto y desarrollado el filósofo inglés Peter Geach y que ha encontrado aplicaciones muy interesantes —aunque yo personalmente la considero errada.

Al igual que dos formalidades pueden ser, en cuanto ejemplificadas por un individuo, realmente idénticas entre sí, pese a ser *dos* formalidades —y, por tanto, formalmente diversas—, similarmente dos individuos son formalmente idénticos por poseer una misma formalidad, sin que, por supuesto, eso los haga realmente idénticos. Cualesquiera dos hombres son formalmente idénticos, son lo mismo en cuanto hombres. No hace falta, pues, postular, dentro del sistema escotista, propiedades individuadas, ni siquiera las accidentales.

Hemos visto que el gran filósofo franciscano emplea los "en-cuantos" con tanta profusión como los demás escolásticos. Pero el sentido vehiculado es diferente. Los escolásticos no escotistas emplean los "en-cuantos" como expresando meras distinciones de razón *cum fundamento in re.* Pero las explicaciones de tal fundamento presuponen alguna distinción objetiva o extramental, que ellos rechazan. Por eso, los "en-cuantos", tal como ellos los emplean, son indilucidables. Duns Escoto, en cambio, sostiene que, para que sea legítimo usar "en-cuantos", debe tal uso reflejar una distinción extramental, objetiva (objetiva en el sentido de la palabra hoy vigente, que remite a algo de la realidad, extramental, independiente de la consideración de la mente; es el sentido opuesto al que daban los escolásticos al mismo adjetivo). (Cf. citas de Escoto al respecto en (W:00), p.20.) Si no hay diferencia objetiva, de nada sirve inventarse, fingir, un par de "en-cuantos" que dizque diferencian: sería como establecer una diferencia entre Enrique II en cuanto fratricida y Enrique II en cuanto matador de su hermano; debe haber diferencia entre su ser lo uno y su ser lo otro, cosa a todas luces imposible.

No creo que el empleo escotista de "en-cuantos" disipe todos los equívocos ni todas las dificultades que asedian a esas cláusulas de salvaguardia; p.ej.; si

Copyrighted material

distinguimos la batalla de Cavite en cuanto derrota española y la misma batalla en cuanto victoria estadounidense, ¿qué estamos distinguiendo exactamente? Si es el ser-derrota-española de la batalla de su ser-victoria-estadounidense, mejor sería establecer esta última distinción sin recurrir a "en-cuantos"; pero el Dr. Sutil no admitiría probablemente esa paráfrasis, pues, con ella, hablaríamos de propiedades individuadas; y lo que él diría es que, por ejemplificar la batalla de Cavite la propiedad de ser una derrota española, esa batalla es formalmente idéntica, p.ej., a la batalla de Trafalgar. La incógnita sobre los "en-cuantos" subsiste, pues, también en el escotismo, pero, por lo menos, no es una maniobra verbal para escamotear diferencias objetivas. Porque por lo menos admite Duns Escoto que es un algo extramental objetivo, en acto, la propiedad de ser una derrota española, y es otro algo extramental, objetivo, en acto, la propiedad de ser una victoria estadounidense; quienes no admiten eso —o dicen que extramentalmente sólo se dan las propiedades en potencia— no dan asidero ninguno a la división intelectiva en aspectos. (Con todo, la explicación escotista de los "en-cuantos" no llega a ser satisfactoria porque es circular.)

Réstanos especificar un punto más, e importante, en lo tocante a la concepción escotista sobre las distinciones: una formalidad, sabemos, es, no una *res* o cosa, sino *aliquid rei* (o *rerum);* pero, a su vez, se dan algos provistos de entidad aún más apagada, que son *aliquid formalitatis:* los modos. Un modo es una determinación que posee una formalidad, una manera de darse la formalidad; aun formalidades que tienen un solo modo difieren, en algún sentido objetivo, del modo.

Desde luego, la diferencia modal no conlleva separabilidad, ni tampoco la diferencia formal. Muchas propiedades son formalmente diversas pero inseparables. A mayor abundamiento, una formalidad o naturaleza común y un modo de la misma pueden ser inseparables. Lo único que se exige para que haya diferencia formal es que no haya mutua inclusión definicional —ni aun suponiendo definibles a las formalidades, pese a que las últimas no lo son—. (Lo que probablemente piensa Escoto —con una concepción conexivista o relevantista de la relación de consecuencia lógica, como la que luego tendrá Spinoza— es que dos propiedades son formalmente diversas ssi no hay *mutua* deducibilidad (puramente) lógica entre dos enunciados uno de los cuales diga de algo que tiene una de las dos propiedades, diciendo el otro que ese algo tiene la otra propiedad.) Aun dentro de la distinción formal propiamente dicha se dan varios grados, según Escoto.

La formalidad suprema es *la entidad,* que el Dr. Sutil parece concebir como lo que, al final del capítulo anterior, llamábamos 'el ser aliquídico': un denominador común de las esencias, la propiedad de poseer una u otra esencia. Hay dos modos intrínsecos de la entidad: infinitud y finitud. La entidad infinita es la esencia metafísica de Dios y es tal que conlleva otros modos, llegándose al de la existencia (por supuesto, también infinita); esa existencia infinita conlleva el modo de la necesidad; ese conllevar es un entrañamiento lógico y ontológico (pero acaso —según la hipótesis exegética que formulábamos líneas más arriba— no hay deducción puramente lógica, según Escoto, de "x posee existencia infinita" a "x es un ente infinito", o sea a: "x posee entidad infinita").

Copyrighted material

En el caso de la entidad finita, se contrae ésta por diferencias hasta llegarse a la formalidad ínfima que es la heceidad, una formalidad propia del ente singular, incompartida, pero diferente del ente singular mismo, de la *cosa;* es una formalidad indilucidable pero que conocemos, aunque imperfectamente, por un acto de intuición intelectual.

Toda entidad, y sobre todo la heceidad, tiene una aptitud o tendencia a existir, que no difiere en absoluto de ella ni siquiera modalmente. Lo que sí difiere modalmente es la existencia misma, si bien tal modo no se añade a la heceidad finita como corolario de ella misma, sino que le es dado contingentemente y según el acto voluntario de Dios. (Por eso, la existencia finita, que es un modo de la entidad finita, conlleva, a su vez, el modo de la contingencia.) Así pues, la esencia escotista —cuyo escalón inferior es, precisamente, la heceidad o forma individual— es menos neutral con respecto a la existencia que la tomista: de suyo tiende al existir, está predispuesta a existir, pero no depende sólo de ella el que se consume esa predisposición. (Esas ideas reaparecerán en Leibniz y Wolff.) Por eso compara el Dr. Sutil a la posibilidad de alguna cosa con la ceguera en el ojo, puesto que es una frustración para el ojo, destinado por naturaleza a ver, el carecer de vista, al igual que es una frustración para la esencia, destinada por naturaleza a existir, el carecer de existencia. (Cf. *Oxonien.* I,1,dist.30,q.2,n.5.)

Ente es, para Duns Escoto, no sólo lo que existe, sino lo que puede existir también. Ahora bien, la existencia es un accidente sobreañadido a la esencia, requerido por ella (imperiosa e inexorablemente en el caso de la esencia o entidad infinita; frustrablemente en el caso de la entidad finita); por eso, el ente propiamente es sólo la esencia; la existencia no entra, salvo derivativamente en el caso de Dios, en el estudio científico. (Eso es esencialismo, no cabe duda; pero eso es también lo que sostenía Tomás, con la única diferencia de que, mientras para Escoto la existencia de Dios es derivativa de la divina esencia, para Tomás no hay diferencia alguna objetiva entre ambas, ni, por ende, prioridad de naturaleza.)

Cuando un existente es producido por su causa, no es producida primero su esencia y luego su existencia; al revés, lo que es engendrado *per se primo* es, no *este hombre,* sino *este hombre existente.* Sin embargo, dentro de este hombre existente, sí hay una prioridad de naturaleza de la esencia respecto de su modo, que es la existencia. (Vid. *Rep. Par.* Lib.III d.22 q.un. n.13.) Ahora bien, la esencia en cuanto no incluyendo la existencia está en potencia respecto del ser o existencia (lo dice Escoto en *Rep. Par.* Lib.I d.8 q.3 n.19). Sin duda no hay que entender eso con el mismo sentido con que lo decía Sto. Tomás; porque, para el Aquinate, sí había mismidad —si bien limitada por un "en-cuanto" negativo— entre la potencia quiditativa, antes de recibir la existencia, y ella misma una vez existente. Para Escoto la identidad entre ambas no es mismidad (no hay mismidad en la filosofía escotista), sino mera identidad formal. De ahí que diga con razón —desde su punto de vista—: 'In creatione nihil susceptiuum praesupponitur' (*Oxonien.* I,1,dist.17,q.3,n.34). La esencia, como es algo antes de la producción del ente finito del cual es ella esencia, no es sino formalmente idéntica a ese ente finito; y, cuando es producido el ente finito, la diferencia, dentro de él,

Copyrighted material

entre la esencia y la existencia es formal-modal, de modo que considerar "potencia" a la esencia no puede hacerse sino dando a ese término un sentido no aristotélico (la potencia aristotélica es algo receptivo, pasivo, que no se determina por sí al acto en ningún sentido).

Ahora bien, ¿qué es la esencia antes de la producción del ente del que es esencia? ¿Tiene algún tipo de entidad? Para el Dr. Sutil, la esencia aún no realmente identificada con un existente tiene una entidad *secundum quid,* pero no *simpliciter.* (Por supuesto, Escoto sigue a Aristóteles en la oposición a una regla de cercenamiento que permitiera concluir "x es" de "x es bajo tal aspecto".) Tiene, pues, la esencia inexistente un ser, pero es un ser extrínseco suyo. Ese ser *secundum quid* es su ser "objetivo" —en sentido escolástico de "como dado al conocimiento" o "con relación a la mente que lo piensa"— con respecto a la mente divina —si bien, como lo vamos a ver en el párrafo siguiente, ese ser objetivo de la esencia inexistente se da, en un primer instante de naturaleza, con relación a y dependiendo de un acto de la mente divina que no es un pensar dicha esencia, sino un pensarse a sí misma. No es, pues, un ser improducido e independiente del proceso cognoscitivo divino, un ser que fuera, por naturaleza, previo a todo proceso de la mente divina que deba desembocar en un conocimiento expreso de esa esencia —cual lo había pensado Enrique de Gante—. (Sobre esta posición de Escoto, cf. Suárez d.31, s.2, nn.1ss.)

En el *Opus Oxoniense* (lib.I, dist.35,1.unica,n.10) expone el Dr. Sutil su concepción a este respecto. En un primer instante de naturaleza, Dios entiende su propia esencia como tal; en un segundo instante, produce una criatura —p.ej. una piedra— en el ser inteligible, de tal modo, sin embargo, que con ello sólo hay relación de la esencia inteligiblemente producida al intelecto producente, pero no a la inversa; en un tercer instante, reflexiona Dios sobre su propia producción y causa así, en sí mismo, una relación de razón con respecto a la esencia finita; y en el cuarto instante efectúa Dios una reflexión en torno a esa misma relación de razón y la conoce. De ese modo, la relación cognoscitiva de Dios respecto de la esencia finita es posterior a ésta —con lo que quiere hacer frente Escoto, por anticipado tal vez, a la objeción de que el conocimiento no puede producir su objeto en el mismo acto cognoscente—; pero tampoco es independiente esa esencia de la actividad intelectual de Dios. Como hemos visto, lo que sucede es que Dios produce la esencia finita, en el ser inteligible, no pensándola, sino pensándose a sí mismo; de ese autopensarse resultan las esencias finitas múltiples. A ese ser *secundum quid* que tienen, dependiendo de la actividad intelectual de Dios, las esencias finitas, lo llama Escoto un 'esse diminutum'.

La solución del Dr. Sutil no satisfizo a su más íntimo colaborador, el también franciscano Fray Guillermo Alnwick (cf. (G:01), p.284,n.2). Sabemos que Alnwick discrepó de las concepciones escotistas en varios puntos; en esta cuestión, Alnwick parece haber impugnado la posición de Escoto como sigue: ese ser diminuto de la esencia finita antes de que exista o es el mero ser-pensada por Dios —y entonces no es ningún ser real, ni *simpliciter* ni siquiera *secundum quid*—, o bien es un ser real, por más disminuido que esté; si es un ser real, la producción de la esencia por Dios es una verdadera creación, lo cual era inaceptable para Escoto por motivos teológicos —conllevaría una creación necesaria y

Copyrighted material

eterna, puesto que la producción de esas esencias inteligibles es un acto natural y previo a la intervención de la voluntad divina (*Oxonien.* lib.I d.39 1.un.a.2 n.7). La solución de Alnwick coincide con la del Gandevense: ese ser inteligible de la esencia finita no es producido por el intelecto divino.

Entre los escotistas posteriores encontramos una controversia, en el siglo XVII, entre el conventual Bartolomé Mastrio, *princeps scotistarum,* y el observante Juan Poncio. Este último sostuvo que el ser diminuto o inteligible de la esencia creada no es producido por el divino intelecto, y afirmó que su propia posición coincidía con la de Escoto. (Sobre esa controversia, cf. (K:01), pp.290-1.)

Mi conclusión es que la oposición de Duns Escoto a la distinción real tomista de esencia y existencia no es una mera oposición a la versión de la misma dada por Gil de Roma —si bien esa versión permitía poner de relieve el impacto y la enjundia de la distinción tomista—; tampoco estriba meramente en el rechazo de la separabilidad mutua (puesto que ni Tomás ni Gil habían pensado nunca que la existencia de una cosa pudiera darse sin que se diera esa cosa, o conservarse sin la cosa; ni Tomás ni Gil creen que todo lo que es realmente diferente es separable —por lo menos no creen que deba ser mutuamente separable). No radica, pues, la oposición de Escoto a Tomás en este asunto meramente en el reemplazo de una distinción real fuertemente entendida por otra formal-modal, menos fuerte. La discrepancia más honda está en que, para Tomás, la esencia es potencia receptora, mientras que, si Escoto llama a la esencia 'potencia' alguna vez, da un sentido claramente diferente a esa voz en dicho contexto. La esencia no es, para Escoto, potencia *receptora* de la existencia, sino una formalidad que —siempre que sea puesta en la existencia actual por su causa— conlleva o emite modo existencial.

Y ¿qué es el ente mismo existente en esta ontología? No es la esencia —ni siquiera la heceidad: una cosa es Aníbal y otra la anibalidad—. No es, claro está, la existencia; ésta es un mero modo de la esencia o heceidad. Es, como el supuesto para Tomás, un resultante de la heceidad cuando ésta ha emitido a la existencia. Pero ¿no deberíamos entonces buscar la existencia del ente existente, la de la existencia de ese ente y la de su heceidad? No, respondería Escoto, porque sólo el ente mismo es un existente; ni la existencia ni la heceidad existen como tales. Varias cosas realmente identificadas pueden existir con una sola y misma existencia (la del existente en y con el cual se identifican); y, por lo demás, un mismo ente existente puede tener más de una existencia (es el caso de Cristo, según Escoto).

Una dificultad que asedia al esencialismo peculiar o formalista de Duns Escoto estriba en que sus formalidades no son existentes, no son entes en el más verdadero sentido (puesto que *nonnisi indiuiduum seu singulare* [*est*] *ens uerum, ens uerissimum, maxime ens;* cf. (S:00), p.276). Y, sin embargo, son algo, y algo en acto; son algos esenciales o quiditativos. Ahí está el esencialismo óntico escotista. Sólo que el Dr. Sutil no llega a aceptar sin reservas un puro ser actual puramente inexistencial; y, por tal razón, asigna siempre a las formalidades una entidad objetiva y actual sólo en cuanto están realmente identificadas con algún singular —del mismo modo que les asigna una entidad objetiva y

Copyrighted material

potencial sólo en cuanto son, o han sido, producidas por la mente divina que es algo existente—. Por eso su esencialismo es peculiar o formalista: se da lo puramente esencial, pero sólo se da en acto en cuanto realmente identificado con algo existente; e incluso sólo se da en potencia —una potencia que encierra también cierta actualidad— en cuanto resultante de algo existente en acto. (Sólo la esencia divina, en el "momento de naturaleza" anterior a la resultancia intrínseca del modo de existencia, es una esencia objetiva preexistencial cuya objetividad no radica en nada existente o existencial; es ahí donde se perfila el esencialismo óntico escotista en su radicalidad.)

Pero, a tenor de eso, tenemos en lo real esos algos o formalidades que, por un lado, son algo sin ser, propiamente y "como tales", existentes; pero que, por otro lado, sólo pueden ser algo por su relación de identidad real con algo existente. Pero, si es el existir lo que permite que un ente sea algo en acto, ¿no hará falta que ese ente *tenga* existencia, o sea: exista? ¿Bastarale con esa relación, enigmática por demás, de estar-realmente-identificado-con un existente? Puesto que esa relación no es la identidad o mismidad como usualmente se concibe (pues, obviamente, no conlleva indiscernibilidad), cabe, antes bien, ver en ella una afinidad o "emparentamiento" estrechísimo; así la exaltación estará realmente identificada con Espronceda —y con otros—, sin ser exactamente lo mismo que Espronceda; mas ¿cómo es que ese nexo entre ambos hace que sea algo en acto la exaltación, sin ser empero un existente? ¿Por qué precisamente la existencia de Espronceda se transmite, en cierto sentido, a la exaltación, y no se transmiten a ésta, en cambio, otras propiedades de Espronceda? Y, si tampoco la existencia se transmite en ningún sentido, ¿cómo es que, por el hecho de estar ejemplificada por un existente, puede la exaltación, aun sin tener ella misma existencia en ningún sentido —ni grado, se supone—, ser algo en acto? ¿No pareceríamos así abocados a un retorno a un esencialismo óntico carente del atractivo matiz que parecía constituir la originalidad del Dr. Sutil?

En resumen: ¿qué es la exaltación en cuanto identificada con Espronceda? ¿Es la exaltación? ¿Es Espronceda? Para entender la dualidad de identidades (formal vs real) hay que haber entendido dos "en-cuantos"; y, para entender éstos, hay que haber comprendido esas dos relaciones de identidad. Tenemos, pues, circularidad.

Lo peor es que con todo eso se sacrifica la identidad propiamente dicha o mismidad, caracterizada por indiscernibilidad. (Y, por añadidura, las teorías que relativizan la identidad están asediadas por otras graves dificultades, que he expuesto en (P:13), Anejo n.º3.)

Cabe añadir que, si toda la filosofía aristotélico-escolástica somete a restricciones la aplicabilidad del principio de tercio excluso, todavía más visiblemente es eso cierto en el caso del Dr. Sutil. Todo su esfuerzo consiste en encontrar ciertos (inter)medios: una distinción formal que sea (inter)media entre la puramente mental y la real en sentido fuerte; unas naturalezas medias entre lo singular y lo universal (esto, al menos como tal, sólo se da en la mente); un *esse diminutum* medio entre pura nihilidad y ser *simpliciter*. Y, en cada uno de esos (inter)medios, encontramos abundantes quiebras del principio de tercio excluso. Pero la solución escotista —por lo demás, muy aristotélica— es exigir, para considerar

Copyrighted material

a un enunciado de la forma "p o no-p" como instancia válida del tercio excluso, que en dicho enunciado el "p" esté provisto de suficientes cualificaciones. Mas ya conocemos los problemas que acarrea tal restricción en la aplicabilidad de un principio ontológico fundamental.

Por último, y para clausurar esta discusión sobre la ontología de Duns Escoto, vale la pena señalar que el Dr. Sutil comenta, y rechaza, la opinión de algún escolástico de la época según la cual es la existencia lo que individúa. No es ésa, desde luego, la opinión de los tomistas, para quienes la existencia, siendo, de suyo, puro acto, sólo puede contraerse, y de-limitarse —y, por lo tanto, individuarse— por una potencia receptora de suyo delimitada e individuada, e.e. por una quididad individual. Si Escoto rechaza la tesis de que es la existencia la que individúa lo hace por otros motivos. Dice el Dr. Sutil que la existencia, lejos de ser principio de individuación, es un modo que emana, cual corolario, de la esencia, según la perfección de ésta última. (De nuevo prefigura Escoto una tesis leibniziana.) Por ello, con una anterioridad de naturaleza respecto de la existencia, la esencia misma tiene que estar individuada.

En cambio, en la ontología que yo voy a proponer en este estudio —y que he bosquejado ya en diversos trabajos citados en la bibliografía— es la existencia de cada cosa lo que la individúa, pues cada ente es exactamente lo mismo que su propio existir. Y no cabe decir que, siendo la existencia algo de suyo indelimitado o incontracto, no puede de suyo individuar. Porque lo que individúa es el nivel de participación en la existencia (siendo un nivel una función que envía cada aspecto último de lo real sobre un grado preciso de existencia o realidad). Y no hay que buscar un receptáculo previo o subyacente al que corresponda ese nivel existencial: cada ente *es* su nivel existencial, es su participación en la existencia en un determinado nivel.

Acápite 3.º EL REISMO DE GUILLERMO DE OCCAM

Tanto Sto. Tomás como Duns Escoto conciben a las esencias finitas —según vimos— como anteriores, en uno u otro sentido, a las respectivas existencias. Ahí estriba el esencialismo que les es común, con las variantes que hemos examinado. En cambio, es opuesta la posición de Guillermo de Occam, quien rechaza cualquier distinción entre el ente finito, su quididad y su existencia: los tres son lisa y llanamente idénticos, según el Venerable Inceptor.

Esta identificación es nueva en la historia de la filosofía, toda vez que el propio Aristóteles no identificaba sin residuo al ente singular con su quididad, sino que estipulaba esa identidad sólo en cuanto el ente singular es tomado como de tal especie —e.e. bajo el aspecto reduplicativo de su forma sustancial.

Esa identificación, por supuesto, no da pie ni para considerar a la filosofía occamiana como filosofía esencialista, ni tampoco para considerarla como filosofía existencial. Sí creo que es *precursora* de una filosofía existencial como lo

Copyrighted material

es la defendida en este estudio —y en todos los del autor— en la medida en que Occam ha identificado a cada ente con su existir, lo cual hace el Venerable Inceptor con frases como las siguientes: *esse creaturae non potest esse aliud realiter a creatura (Ord.* d.36,q.10; cf. (B:01), p.387); *nec esse existere significat aliquid distinctum a re (Sum. Log.* p.III,2,c.27; (B:01), p.389).

El argumento de Occam es que, cuando existe la esencia finita —e.e., según él, el ente finito—, no hay dos cosas, el ente finito mismo, por un lado, más su existencia, por otro; sino que sólo hay un ente, el ente existente, que es lo mismo que su existir. Postular dualidad sería multiplicar los entes sin necesidad, lo cual es prohibido, justamente, por el machete de Occam: *non sunt ponenda plura ubi pauciora sufficiunt.* Por otra parte, cuando todavía (o ya) no existe el ente, tampoco existe —ni "se da" inexistencialmente— su quididad; no se da entonces "el ente menos su existencia" porque el ente, sustraída de él su existencia, no es en absoluto nada de nada.

(La misma identificación de cada ente con su existir propio será postulada por Buridán, en sus *Quaestiones in Aristotelis Metaphysicam.)*

Donde, en cambio, Occam sigue un camino que diverge del que yo defiendo es en su identificación de la quididad de un ente con el ente mismo. Ese es el error básico de todo el esencialismo —o cuasiesencialismo— óntico que viene de Avicena. Las raíces de tal equivocación son hondas: por un lado, los esquemas ontológicos aristotélicos, en el marco de los cuales no cabía postular un algo singular diferente del ente singular concreto mismo (y vimos cómo los intentos de Tomás —distinción relativa, y en definitiva aspectual, entre naturaleza singular y supuesto— y de Escoto —distinción entre la heceidad y el portador de la misma— chocaban con dificultades, dado el marco general aristotélico en que se insertaban, aunque también por otras razones, derivadas, justamente, de la no identificación del ente singular con su existir); y, por otro lado, la teoría aristotélica de la predicación, según la cual (cf. *Cat.* 1b, 10) cuanto se predica con verdad del predicado de un sujeto se predica con verdad del sujeto. Es lo que podemos llamar 'principio de transitividad de la predicación'. (Angelelli, en (A:00) —particularmente en los caps. 4 y 5— ha efectuado un estudio profundo de esta cuestión, estableciendo un atinado contraste entre esa concepción aristotélico-escolástica de la predicación y la concepción de Frege, que es la actualmente vigente, al menos en la filosofía analítica). Supongamos que, acatándose el principio de transitividad de la predicación (PTP, para abreviar), se dice que el individuo, p.ej. Tamorlán, es diferente de su quididad, la Tamorlanidad, entendida como el conjunto de las propiedades poseídas por Tamorlán —la cual, si identificamos (extensionalísticamente) propiedades y conjuntos, es lo mismo que la propiedad de ser una propiedad poseída por Tamorlán—. De cada propiedad poseída por Tamorlán habrá que decir, en la medida en que lo sea, que pertenece a —o ejemplifica— la tamorlanidad; la crueldad es una de esas propiedades; luego, como también es cruel Sila, en virtud de PTP resultaría que Sila ejemplificaría, y en alta medida, la tamorlanidad, o sea: que el dictador romano sería, en alto grado, una propiedad poseída por Tamorlán; por añadidura, y siempre en virtud de PTP, cada propiedad poseída en alto grado por Sila también lo sería por Tamorlán: la de vencer a Mitrídates, la de hablar latín, etc.

Copyrighted material

Igualmente resultaría que, en alto grado, Sila habría recibido la embajada de Ruy González de Clavijo, enviada por Enrique III de Castilla, habría derrotado a Bayaceto, devastado el Asia Central, establecido su capital en Samarcanda, etc. Afirmar lo cual sería un adefesio. Similarmente, si por 'tamorlanidad' entendemos una propiedad poseída sólo por Tamorlán, el resultado será que Tamorlán es (ejemplifica) la tamorlanidad, o sea: que Tamorlán es [una, la] tamorlanidad. (No se olvide que 'Tamorlán es Tamorlán' es un enunciado predicativo, según esa teoría aristotélico-escolástica de la predicación; y que equivale a 'Todo ente que es Tamorlán es Tamorlán', siendo siempre el 'es' la misma cópula que en 'el (o un) hombre es animal' o en 'Prim es demócrata'.)

La concepción de Occam presenta, además, una dificultad desde el punto de vista que él defiende. Porque, para Occam, puede darse un conocimiento *intuitivo* de lo inexistente como inexistente. Para Escoto, el conocimiento intuitivo es el conocimiento de un objeto existente y presente a la mente, precisamente en cuanto presente y existente. Como un inexistente no parece poder estar presente a la mente, y menos como presente o como existente, resultaría que no podría haber conocimiento intuitivo de un inexistente, ni de su inexistencia —la inexistencia de algo, creen los escolásticos, no es nada en absoluto—. Frente a esa concepción, Auréolo y Occam van a sostener que, si bien en el orden natural no es posible un conocimiento intuitivo del inexistente, sí es posible tal conocimiento si Dios lo da, pues Dios puede imbuir a un hombre el conocimiento del inexistente como inexistente, con un contacto mental directo, con presencia inmediata a la mente. (La tesis de Auréolo es que el conocimiento intuitivo, sensorial o intelectual, del inexistente puede no ser del inexistente *como tal;* tal es el caso de las percepciones engañosas; y que puede Dios hacer que esas vivencias mentales sean conocimientos aun sin que estén existiendo objetos correspondientes a ellas; cf. (B:02); la concepción de Occam es diferente, porque, a juicio del Venerable Inceptor, el conocimiento intuitivo es infalible, por lo cual el conocimiento intuitivo de un inexistente —sólo posible por la acción sobrenatural de Dios— ha de ser justamente en cuanto inexistente; porque, según Occam, el conocimiento intuitivo de una cosa es aquél por el que se sabe, infalible e inmediatamente, si la cosa existe o no; sobre la tesis de Occam al respecto, vid. (B:01), c.17, pp.268ss, así como (L:00), pp.61ss). La dificultad estriba en que, para que sea posible un conocimiento, intuitivo o no, de un inexistente, p.ej. de Félix de Montemar, como inexistente, debe ser cierto algo acerca del estudiante de Salamanca; pero —según Occam— cuando no existe algo, ese algo carece de esencia, no siendo ni siquiera algo, no siendo él; el ángel inexistente no es ángel (cf. (B:01), p.393, donde se reproduce el texto latino de *Quodl.* II q.7). Pero, si Montemar, un inexistente, no es Montemar, ni hombre ni nada, ¿cómo va a *ser* inexistente? Ya sería ser algo, tener alguna propiedad. Luego no cabe conocerlo, ni abstractiva ni, todavía menos, intuitivamente, ni como inexistente ni como nada. A menos que ese inexistente exista en algún grado; lo cual no puede aceptarse más que en el marco de una ontología gradualista contradictorial, que a Occam ni se le pasa por las mientes.

Copyrighted material

Acápite 4.º EL ESENCIALISMO ALETICO CONSECUENTE DE SUAREZ

§1. *La noción suareciana del ente "nominalmente tomado"*

Suárez define la metafísica como la ciencia del ente nominalmente tomado, que es lo que existe o puede existir (d.2,s.4,n.3). Pero lo que existe o puede existir es lo que tiene una esencia real, no ficticia, sino verdadera y apta para existir realmente (d.2,s.4,n.5). Pero por 'esencia real' no entiende el Eximio un algo que deba ser objetivamente extramental, un ente dotado, si no de existencia, a lo menos de algún tipo de actualidad o positividad entitativa disminuida; ni tampoco una potencia receptiva de ser que se dé inexistencialmente antes de existir. Para Suárez, sólo la esencia existente es algo, sólo ella es un ente en el sentido participial, e.d. *algo que es* (que existe).

Decir de un inexistente que tiene una esencia real —decir, pues, que es un ente en el sentido nominal de la palabra— equivale a afirmar que son *posiblemente*-verdaderas ciertas oraciones cuyo sujeto "designa" a ese inexistente y cuyo predicado expresa una propiedad esencial o quiditativa. En ese contexto, la designación es una mera relación de razón, lo que quiere decir que no hay tal relación. En resumidas cuentas: decir que Calixto es un ente en el sentido nominal de la palabra, que Calixto tiene esencia real, equivale a decir que es posiblemente-verdadera una oración afirmativa cuyo sujeto sea 'Calixto' y cuyo predicado exprese una propiedad quiditativa, como 'hombre', p.ej.

Pero el ente posible, el ente que es tal únicamente en sentido nominal y no en sentido participial, no es, en absoluto, nada de nada: *praeciso esse existentiae, essentia non est omnino res aliqua, sed est omnino nihil* (d.31 s.2 n.1). De esa mera nada de nada vale decir que es un ente sólo en el sentido nominal de existir-o-poder-existir, que —según hemos visto— explica Suárez como ser sujeto de predicación quiditativa posiblemente verdadera. Lo que significa que ente (en sentido nominal) es, para el Eximio, no forzosamente un existente, sino un ente-así-o-asá, un posible portador (acaso inexistente y, por ello, una mera y absoluta nada) de propiedades quiditativas; o —para decirlo de una manera que no dé lugar a tergiversaciones motivadas por la convicción, correcta a mi modo de ver, de que sólo lo que existe puede ser portador de propiedades—: un ente (en sentido nominal) es aquello de lo que cabría afirmar con verdad-posible alguna propiedad quiditativa, siendo tal verdad-posible —o, mejor, posibilidad alética— "algo" objetivo, pero inexistencial; no un ente, no un algo en sentido propio de poseedor de entidad o de actualidad óntica en cualquier sentido que sea, sino "algo" cuyo ser-algo es, única y exclusivamente, su poder-ser-verdad, su valer como *verdad-posible.*

He dicho que, para Suárez, decir que es un ente (en sentido nominal) Calixto es decir que hay alguna oración afirmativa posiblemente-verdadera cuyo predicado expresa una propiedad quiditativa y cuyo sujeto es 'Calixto'; tal es el caso de 'Calixto es hombre'. De donde resulta —en virtud del principio de que, necesariamente, toda sustancia finita tiene accidentes— que son también posiblemente-verdaderas predicaciones accidentales cuyo sujeto es 'Calixto',

Copyrighted material

como 'Calixto es amante de Melibea'. ¿En qué consiste esa verdad-posible o posibilidad alética? En la no-contradicción. Para Suárez es posible todo lo no-contradictorio (sobre esa concepción suareciana, vid. (P:12), Secc.II, Arts.148-150, donde se encontrará también mi crítica de tal punto de vista). Ese ser posible o no-contradictorio es objetivo, pero su ser objetivo se reduce a su ser, objetivamente, aléticamente-posible, a su valer, objetivamente, como verdad-posible, o —lo que es igual— a su poder-valer objetivamente, como verdad.

No cabe, al entender de Suárez, esclarecer ulteriormente esas nociones de posiblemente-verdadero (= aléticamente posible) o no-contradictorio. Pero, desde el ángulo de la lógica modal contemporánea sí cabría dilucidar el punto de vista suareciano como sigue. Tomemos un sistema de lógica modal que parece reflejar las concepciones modales imperantes en la filosofía perenne; concretamente, el sistema S5. (Es característico de S5, frente a otros sistemas más débiles, decir que lo posible es necesariamente posible: y eso dice Suárez en su *De div. subst.* III c.4 n.2: *possibilitas creaturarum necessaria est.)* El sistema S5 nos dice que son verdades necesarias las siguientes: 1.º) todas las instancias sustitutivas de esquemas teoremáticos de un sistema de lógica cuantificacional dado —el clásico o bivalente-verifuncional—; 2.º) todas las instancias sustitutivas de los dos esquemas teoremáticos siguientes: "es necesariamente verdad que p sólo si q, sólo si, en el caso de que sea necesariamente verdad que p, es también necesariamente verdad que q" y "si es posible que p, entonces es necesariamente posible que p"; 3.º) todo lo que se derive de premisas que sean verdades necesarias mediante las reglas del cálculo cuantificacional clásico y/o mediante la regla de necesitación, a saber: p $\vdash$ necesariamente p. Pues bien, para obtener la noción suareciana de necesidad (que es la sintacticista o exhautivista, que yo he criticado profusamente en (P:12) —vid, p.ej., Secc.II, Art.51, pp.150-1—), basta con añadir a lo estipulado por los puntos 1.º, 2.º y 3.º, este otro punto: 4.º) son verdades necesarias sólo las que son engendradas de conformidad con los tres puntos anteriores.

No soy yo el único crítico de esa concepción sintacticista o exhaustivista. Otros autores han puesto de relieve dificultades que asedian a tal concepción, en virtud del teorema de Gödel y del carácter presuntamente necesario de todas las verdades aritméticas —por lo menos de ellas—. (La equivocación de Suárez es más grave, porque —coincidiendo con un error extendidísimo en la lógica precontemporánea, del que no se libró ni Leibniz— piensa Suárez que todos los teoremas de lógica se deducen del solo principio de no-contradicción, lo que hoy sabemos que es falso.)

Aclarada así la noción de necesidad, diríamos que es aléticamente posible que p en la medida en que no sea una verdad necesaria que no-p (es aléticamente posible cualquier contenido enunciativo cuya negación no es una verdad necesaria).

Podría objetarse contra ese intento de dilucidación de la noción suareciana de posibilidad que, con él, sabemos cuáles contenidos enunciativos son verdades-posibles (aléticamente posibles), pero no qué sea el ser una posible-verdad (el ser aléticamente posible). Pero me parece que, para Suárez, ya no habría dilucidación ulterior o más radical: sería menester aprehender directa-

Copyrighted material

mente eso que es el ser aléticamente posible, y, a lo sumo, aclararlo con una demarcación de la extensión de tal concepto, como lo acabamos de hacer.

§ 2. *Enfoque suareciano sobre los entes de razón*

Podríamos, de otro lado, tratar de proyectar más luz sobre la noción suareciana de ente-posible (e.e., de *ente,* a secas, en sentido nominal), contrastándola con la de ente de razón, que es "algo" que ni existe ni puede existir, y a lo que se llama 'ente' en sentido totalmente impropio y por denominación extrínseca. Dice Suárez (d.54,1.) que el ente de razón no es verdadero ente, ni es inteligible por sí, sino que lo es sólo por analogía o conjunción con entes verdaderos; por lo cual no puede haber, salvo impropiamente, ciencia acerca de un ente de razón.

Examina el Eximio (d.54,s.1,nn.2ss.) diversas sentencias sobre los entes de razón. Rechaza Suárez la posición —correcta, a mi modo de ver— según la cual no hay entes de razón (tesis defendida, entre otros filósofos, por el gran escotista Francisco de Mayrones), ya que: o bien el llamado 'ente de razón' es un algo mental, un accidente inherente en la mente —una idea, una imagen de la fantasía, o lo que sea—, y entonces es algo real y no absolutamente irreal o *rationis;* o bien es algo meramente fingido, e.e. un no-correlato de una imagen fantástica, un pseudoalgo tal que, de darse, de no ser *pseudo* algo, sino algo de veras, sería el correlato de esa imagen o idea fantástica —la cual ya no sería entonces puramente fantástica—; pero un pseudoalgo así no es, en absoluto, nada de nada. (Yo cuestionaría además, claro está, que puedan tenerse relaciones, por muy mentales o "intencionales" que sean, con respecto a meras nadas.)

Frente a tal opinión, esgrime Suárez, en primer lugar, un argumento de autoridad: Aristóteles, en *Metaph.,* lib. V, texto 14, separa el ser mental o de razón, que no es nada en la realidad, del ser real; y el primero es llamado 'ser' sólo porque es verdadero algún enunciado en el cual "como que se habla" de "él" (ahí estriba el esencialismo alético del Estagirita que estudiamos en el capítulo 3.º). Es bajo esa denominación extrínseca de 'ente', que mienta al ente-de-razón, a un pseudoalgo acerca del cual —ficticiamente— hay enunciaciones verdaderas, donde ubica Aristóteles —y, con él, los más escolásticos— a la privación y a la negación (cf., p.ej., *Metaph.* IV,2).

Concede el Eximio a los adeptos de la opinión de Mayrones que los entes de razón no son los accidentes mentales, las ideas o imágenes fantásticas, pues tales accidentes son algo real.

Pero —añade Suárez, y con ello descarga su andanada principal contra la tesis de Mayrones (d.54,s.1,n.6)— se ofrece algunas veces a la razón como objeto *(obiicitur seu consideratur a ratione)* algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el de ofrecerse al intelecto o razón que lo piensa, y es tal algo lo que recibe propiamente la denominación de 'ente de razón', ya que está de algún modo en la razón o saber, como objeto de pensamiento *(obiectiue),* aun careciendo de cualquier entidad o realidad extramental. Ente de razón es, pues, lo que es pensado por la razón como (si fuera un) ente, careciendo empero de

Copyrighted material

entidad en sí mismo. Hay —piensa el Eximio— muchas "cosas" (*multa,* el neutro latino plural disimula más que la versión castellana) que, sin ser nada en absoluto, son pensadas por el intelecto *ad modum entium* (como si fueran entes). Que hay o se dan cosas así nadie puede negarlo, dice Suárez, a menos que sufra de un equívoco sobre el uso de los verbos 'haber' o 'darse'; al decir que los hay o que se dan, no se significa —añade— que se den en la realidad con verdadera existencia. Si es eso lo que quieren negar quienes dicen que no se dan entes de razón, la discrepancia es meramente verbal.

Pero no nos ha dicho el Eximio qué sea el "darse", o el "haber" de esos entes de razón; sólo nos ha dicho algo que no es: no es un darse real; pero ¿qué es un darse pura y absolutamente irreal? ¿Cómo puede algo (o, mejor, un *pseudo* algo, que en ningún aspecto es en absoluto algo, sino) que no es nada de nada guardar, con respecto a un ente —un intelecto—, alguna relación? O la relación es real, y entonces debe ser real cada uno de los portadores o soportes de la misma; o la relación es, a su vez, de razón, y eso nos lleva a una regresión al infinito, que no aclara nada.

Pero, si bien está irremediablemente confundida y turbia la doctrina del Eximio —como la de los demás peripatéticos— acerca del dizque ente de razón, podríamos tratar de cuasientenderla percatándonos de que es un componente del esencialismo alético peripatético. Decir de la quimera que es un ente de razón es decir que hay algún enunciado verdadero, afirmativo o negativo, cuyo sujeto es la locución 'la quimera'. Mas, siendo ello así, ¿dónde está la diferencia entre entes de razón y entes reales —en el sentido suareciano en el cual, como hemos visto páginas atrás, es un "ente real" cualquier posible, cualquier "cosa" que, aun siendo tal vez nada de nada, sea mentable por el sujeto de alguna afirmación posiblemente-verdadera cuyo predicado exprese una quididad—? La diferencia estriba, justamente, en que un ente de razón, como la quimera, es un no-algo que no puede ser mentado por ningún sujeto de una predicación quiditativa afirmativa aléticamente posible (e.e. posiblemente verdadera). 'Una quimera es un animal' es una oración que ni es ni podría ser verdadera, porque es imposible que haya quimeras.

Explica el Eximio la raíz o motivo de que el intelecto humano piense entes de razón, siendo sus explicaciones de cuño y corte puramente idealista, por la separación que establecen entre el pensamiento y la realidad, y por la aptitud que atribuyen al pensamiento de crear un mundo de pseudoentes cuyo ser o entidad, por muy no verdadero que sea, tendría que ser *algo,* de todos modos, en algún sentido. Dice, p.ej., que entre dos cosas entre las que no se dé realmente relación puede el intelecto, comparándolas, formar una relación de razón. Pero ¿no refleja esa comparación mental una proporción, o semejanza, o desemejanza, de algún tipo, entre las dos cosas? Si no refleja en absoluto alguna relación así, es una mera ficción absolutamente fantástica; y ni aun eso es, puesto que en la ficción debe haber algo que sea lo fingido. Ilustra su alegato diciendo que, cuando, p.ej., no puede nuestro intelecto conocer con un único concepto toda la perfección de una cosa simple, la parte en diversos conceptos, formando así una distinción de razón. Mas, ¿cómo partir o quebrar allí donde no hay partes? Puedo partir la mesa en dos, pero es que, antes de que empuñara el hacha,

Copyrighted material

estaban ahí las dos partes, formando unidas la mesa —hay en verdad millones de partes partibles en una mesa, un número infinito de ellas.

Otra fuente de "producción" mental de entes de razón la ve el Eximio en la fecundidad del intelecto, que puede conjuntar partes que no estén conjuntadas en la realidad; y es así como finge quimeras o sirenas; sin incurrir por ello en falsedad, porque no hay falsedad en los conceptos (opinión aristotélica equivocada, y que rechazaremos en su debido momento; puesto que rechazaré la dicotomía entre cosas y contenidos enunciativos, y entre "conceptos" o sintagmas nominales y "juicios" o sintagmas oracionales). Esa "fecundidad" del intelecto tampoco creo que explique nada; porque: o las cosas que conjunta el intelecto están de algún modo y en algún grado —por ínfimo que sea éste— conjuntadas; o no lo están absolutamente en ningún grado ni aspecto de lo real, y, en ese caso, ¿cómo puede el intelecto conjuntarlas? Si lo que conjunta son "conceptos", "imágenes", entes intramentales, puede muy bien conjuntarlos; pero esa operación de conjuntamiento será realmente efectuada por el intelecto y lo así conjuntado quedará realmente conjuntado, ya que el intelecto es algo real, y sus contenidos son algos reales, así que lo que el intelecto haga con ellos será una operación o acción real, siendo, pues, el resultado de la misma también real. Mas, ¿cómo puede el intelecto conjuntar cosas extramentales —no conceptos o representaciones suyas, de las que él sea dueño y que estén en él, sino cosas— objetivamente existentes en la realidad? ¿Sale por ahí mi intelecto a la caza de un león, una serpiente y una cabra, para unirlos y formar una quimera?

Aunque se esfuerce Suárez por apaciguar a objetores que esgriman argumentos como los que yo estoy formulando, diciendo que el "ser" de los entes de razón se reduce a *cogitari aut fingi* (ser pensados o fingidos), tampoco logra con eso dar respuesta satisfactoria, porque: o el tener ese *cogitari* es tener algo, para lo cual hay que ser algo, e.d. existir; o bien —como cree Suárez— ese *cogitari* no es tampoco nada real en absoluto, sino una mera "relación de razón", un ente de razón más, con lo que se incurre en flagrante circularidad y no se ha explicado nada.

Y, para concluir esa sección, enuncia Suárez, muy aristotélicamente, que, por más que el ente de razón "ut sic" (como tal) carezca de proporción e incluso de fundamento de proporción con un ente real, para poder ser concebido como ente en función de tal proporción o fundamento de proporción, ya que no es nada en sí, es pensado, empero, por modo de algo que tenga esa proporción. O sea: un pseudoalgo que no es nada, ni tiene proporción alguna con ningún ente, puede ser pensado "como" teniéndola; y, al ser así pensado, aparece una proporción de razón que es fundamento mental para pensar a ese pseudoalgo por modo de ente, como si fuera ente. ¿No es esa pseudoexplicación todavía más obviamente circular? ¿Qué se expresa con esos "como" o "en-cuanto", y a qué se compromete uno, lógicamente, al expresarse en términos semejantes? ¿Tiene algún valor el decir que el cocodrilo (que, a diferencia del dizque ente de razón, tiene al menos la gigantesca ventaja de ser algo, de existir) es un murciélago de razón porque yo, presuntamente, lo piense como teniendo una proporción con el murciélago (con la diferencia de que sí la tiene, mientras que una absoluta nada de nada carecería por completo de proporción con cualquier cosa) y luego,

Copyrighted material

basándose en tal proporción de razón, conciba al cocodrilo como murciélago?

Las explicaciones ulteriores del Eximio —en las que no entro aquí, para no hacer este Acápite excesivamente prolijo— sobre la "causa" del ente de razón (d.54,s.2) están plagadas de socorridas expresiones atenuativas que, cual excusas, repite Suárez una y otra vez, para empañar y difuminar lo que dice: 'quatenus', 'prout', 'quasi', 'suo modo', 'ac si esset aliquid', 'lato modo', 'ut', etc. (Vese, por esas muestras, a qué catastróficas consecuencias lleva el mellar el filo del principio de tercio excluso, estipulando restricciones a su aplicabilidad; porque lo mejor sería, frente a tantos y tantos filósofos como se amparan tras procedimientos similares a los de Suárez —incluso en la filosofía contemporánea—, cercenar primero esas coletillas, y luego preguntar si, sí o no, es verdadero el resultado de dicho cercenamiento.)

Bueno, pero ¿en qué estriba la diferencia entre esos entes de razón y los entes "reales" inexistentes —que también son nada de nada según Suárez—? En que —como ya se ha dicho— de un "ente real" inexistente hay afirmaciones quiditativas verdaderas, y de un ente de razón no hay afirmaciones verdaderas, salvo acaso en sentidos impropios y metafóricos. Las privaciones y negaciones son, para Suárez, entes de ficción —opinión errónea, y perniciosa, que no voy a discutir en este lugar—. P.ej., la falta de libertad en Turquía la consideraría Suárez como una mera ficción, un ente de razón. Por ello, una afirmación cualquiera sobre esa falta de libertad sería, a juicio del Eximio, o falsa, o, en el mejor de los casos, parafraseable de tal modo que lo dicho por la paráfrasis no mentara ya a ese pseudoalgo, no mentara a ninguna falta, o carencia, o privación. Una oración como 'Es agradable la falta de libertad en Turquía' sería sin duda juzgada como falsa por el Eximio. Consideremos, en cambio, la oración 'Es lamentable la falta de libertad en Turquía'; también esta oración sería —según el Eximio— falsa tomada en su literalidad, pues no siendo ni pudiendo ser nada una falta o inexistencia, la inexistencia de algo no existe ni puede existir, no es ni agradable ni desagradable, ni lamentable ni no lamentable; pero podría parafrasearse de tal modo que ya no se aludiera a falta alguna, sino que se dijera, p.ej.: 'Es lamentable que no haya libertad en Turquía'. (La solución no constituiría una alternativa plausible frente a la tesis, que yo defiendo, de que sí hay faltas o carencias; pero dejo eso por el momento.) La solución suareciana explota, pues, la diferencia, introducida por Aristóteles, entre negación interna y negación externa: de un ente de ficción son a la vez falsas tanto la afirmación de un predicado dado cualquiera como la afirmación del predicado que exprese la negación (predicativa) del anterior; mientras que son a la vez verdaderas las negaciones de esas dos afirmaciones: la quimera ni es blanca ni es no blanca, o sea que es falso que sea blanca la quimera, y es falso también que sea no blanca.

§ 3. *La concepción suareciana sobre los meros posibles*

Así esclarecido el alcance y el significado del esencialismo alético de Suárez, volvamos a la cuestión de la relación, tal como la ve el Eximio, entre esencia y existencia, tanto en el ente existente como en el meramente posible.

Copyrighted material

Ante todo, quiero insistir en la interpretación que propongo de que la "entidad" de los puros posibles, los entes ("reales") inexistentes, estriba sólo en que "se den" verdades acerca de "ellos". Una interpretación alternativa es propuesta por J.F. Courtine en (C:00). Según la interpretación de Courtine (ibid. p.267), el ente meramente posible tendría alguna entidad para Suárez, pero ello se compagina mal con la declaración suareciana de que tal ente no es nada en absoluto porque esa entidad es puramente negativa o, mejor, doblemente negativa: es no repugnancia, no contradicción, no imposibilidad. Admite Courtine que es difícilmente defendible tal punto de vista —y cita una correcta afirmación de Mastrio, a saber: que la negación de una negación es algo positivo.

No creo correcta la interpretación de Courtine, salvo —claro está— si se entiende esa "entidad negativa" como la posibilidad alética (o verdad posible) de predicaciones afirmativas acerca de esos entes-posibles (o, por decirlo de modo menos confundente: como la posibilidad alética de contenidos enunciables afirmativos expresables mediante oraciones cuyos sujetos sean los que figuran en lugar de los puntos suspensivos en afirmaciones verdaderas de la forma "... es un ente-posible"). Y no creo correcta su interpretación por varias razones.

La primera es que esa entidad negativa, si fuera una entidad, un "verdadero" algo, daría al ente-posible tal tipo de entidad, de peso entitativo. Y Suárez rehusa a los posibles cualquier entidad, cualquier ser a secas en cualquier grado que sea. Porque —dice— *quod est simpliciter et omnino nihil* (y tal es, lo hemos visto ya, el caso de los posibles aún inexistentes) *non potest uere et realiter esse aliquid in aliqua ratione ueri entis,* ni positiva ni negativa (vid. d.31,s.2,n.4) Lo único que concede Suárez a los posibles es, no ser (a secas) —ni positivo ni negativo—, sino ser-así o asá, e.e. ser en el sentido de verdad enunciativa.

La segunda razón que me lleva a rechazar la interpretación de Courtine es que, siendo para el Eximio la negación, la negatividad, un mero ente de razón, si fuera por una negación por lo que se caracterizaran los entes-posibles, si su ser consistiera en una negación, serían entes de razón también ellos. Y esa conclusión la atacaría Suárez ásperamente.

Mi tercera razón es que el ser que Suárez concede a los posibles es positivo y no negativo. Así, dice que Dios conoce a los posibles inexistentes como son en sí mismos, con el ser propio y positivo que tienen; en particular conoce de ese modo a los futuribles (cf. (P:12), Secc.II, c.10.º, ac.7.º, pp.482ss), según el ser positivo propio de los mismos. El ser que incumbe a los posibles inactualizados —sea lo que fuere— es, pues, positivo. Y lo que Suárez dice muestra bastante claramente que ese ser ni es existencia ni es una actualidad o positividad entitativa u óntica, sino que se reduce a la verdad-posible de determinadas predicaciones; es ser-así, no ser a secas. (Los entes son, para Suárez, entes-así, todos ellos; sólo algunos son, además, existentes, pero su existencia no es lo que se considera bajo la *razón de ente.*)

Por ello, que Dios esté en un espacio imaginario o meramente posible es que sea posiblemente-verdadero (= aléticamente posible) el contenido enunciativo de que Dios está en tal espacio. Y que Dios conozca a los entes posibles con el ser que tienen es que cualquier contenido enunciativo cuyo sujeto miente a un

Copyrighted material

ente-posible (en el sentido preciso ya indicado líneas más arriba) sea aléticamente posible (= posiblemente-verdadero) ssi Dios sabe que lo es.

Esas verdades no dependen ni de que Dios las conozca ni de que las quiera. Y el propio Courtine reproduce abundantes citas de las *Disputaciones* que avalan la interpretación que yo ofrezco —y a la que acaso Courtine hubiera asentido, si se le hubiera ocurrido—. Así, en d.8,s.7,n.27, dice el Eximio que las verdades eternas seguirían siéndolo aunque, por imposible, ni siquiera el intelecto divino las concibiera. En el mismo parecer abundan otros textos, como: el de d.31,s.12,n.46 (que el hombre es animal racional es un contenido enunciativo independiente de —y, en orden de naturaleza, previo a— la idea ejemplar divina del hombre); el de d.31,s.12,n.45 (las proposiciones son verdaderas aunque no existan los extremos, pues el 'es' en tales enunciados no expresa sino verdad enunciativa posible); el de d.31,s.2,n.11, en el cual dice que el *esse essentiae* del ente posible que no existe en acto no es un verdadero ser real actual en esa criatura posible, sino que es un mero ser-posible, el cual *reuocatur ad esse ueritatis propositionis seu cognitionis;* otros en los que llama Suárez a ese ser una potencia lógica, lo que parece aludir claramente al carácter veritativo-posible de su ser. Pero es cierto que no llega Suárez a ser tan explícito como Vázquez, su rival, al que, sin embargo, sigue en este punto, como lo señala Courtine, quien cita varios pasajes de gran claridad de la pluma de Vázquez, entre otros (ibid., p.264) éste: 'Dicuntur igitur essentiae rerum aeternae, quod sint aeternae ueritatis, hoc est, quia de illis ab aeterno aliquid enuntiari possit.'

Naturalmente, esa concepción suscita el problema de cómo pueden, entonces, ser válidas tanto la regla de generalización existencial como la de subalternación —siendo ésta última sólo un caso particular de la primera, en la lógica escolástica, en virtud del principio de que *propositio singularis est uniuersalis, seu species propositionis uniuersalis,* pues, en ella, el sujeto se toma en toda su extensión—. La solución de Suárez, como la de Sto. Tomás, consistiría en distinguir dos sentidos de la cópula 'es': el primer 'es' enlazaría un sujeto existente con un predicado; el segundo 'es' enlazaría un sujeto meramente posible con un predicado, y este segundo 'es' tendría un carácter implícitamente condicional o hipotético, presuponiéndose una prótasis como 'si fit', 'si llega a ser producido, a existir' (vid. d.31,s.2,n.8 sub fine). Pero tales distingos no dan pauta ninguna para saber cuándo es aplicable la regla y cuándo no. También podría Suárez restringir la regla a los casos en que se presupusiera la existencia de referente(s) del sujeto; pero restringir una regla (onto)lógica equivale a abandonarla cortésmente.

En resumen, pues: el Eximio adopta una posición de retorno al esencialismo alético de Aristóteles, desarrollándolo mucho más consecuentemente que el propio Estagirita; y, por ende, rechaza (d.31,s.2) todas las teorías que, de un modo u otro, presuponían preexistencia (o pre-entidad) de la esencia finita respecto a la existencia: tanto la de Enrique de Gante y algunos escotistas, como Alnwick y Poncio —un ser esencial intrínseco de la esencia aún inexistente—, como la de Capréolo —un ser esencial en un tercio intrínseco y en dos tercios extrínseco, por decirlo así—, como la de Duns Escoto —un ser diminuto, medio entre el ser real y el de razón, que compete o incumbe, extrínsecamente eso sí, a

Copyrighted material

algo que es sólo formalmente idéntico a la esencia finita luego existente—, como también la del propio Sto. Tomás —la idea ejemplar divina como potencia receptora del existir, que Dios le da por creación, aunque también esa identidad entre tal idea y la esencia una vez creada está restringida por un "en-cuanto" precisivo-aspectual—. Todas esas soluciones le parecen al Eximio concepciones patentemente erróneas y contradictorias, cuya absurdez sólo viene disimulada por triquiñuelas verbales. Mas, como tampoco quiere Suárez incurrir en la negación occamiana de verdades sobre la esencia aún inexistente —pues su posición no alcanza esos extremos de voluntarismo metafísico—, sólo le queda el recurso al esencialismo aristotélico.

Así reducidas las esencias inexistentes al mero darse, aléticamente posible, de verdades, rechaza Suárez (d.31,s.2,n.9) que haya identidad entre la esencia aún inexistente y la esencia una vez hecha, una vez existente: puesto que la primera no es nada óntico o entitativo, no puede guardar con la segunda, que sí lo es, una identidad positiva o real; la identidad o mismidad es negativa, es ausencia de diferencia, en el sentido de que, p.ej., los enunciados verdaderos acerca de Abén Umeya, cuando éste existe, no pueden entrar en contradicción con el *dictum* de ningún enunciado condicionalmente aléticamente-necesario, ni tampoco, claro, con el de todos los enunciados posiblemente-verdaderos acerca de Abén Umeya que eran tales ya antes de que existiera el valeroso caudillo mudéjar de las Alpujarras.

Pero, hablando en rigor —dice Suárez—, no se pasa de la esencia meramente posible a la esencia existente porque la primera reciba existencia, como dicen los tomistas, pues, antes de esa presunta recepción, no hay, en absoluto, nada de nada que sea la dizque potencia eventualmente receptora de existencia. Y es que, como acabamos de señalar, la esencia existente no es real y positivamente idéntica con la esencia en potencia, pues ésta última no es nada, carece por completo de entidad. (Mas, ¿no valdría un argumento así en general contra la noción aristotélica *de potencia*, y, por ende, contra el armazón y el basamento comunes de toda la ontología escolástica?) La esencia existente no es, pues, la esencia posible más la entidad. Propiamente no hay nada común entre la esencia existente y la meramente posible: todo el constituyente esencial intrínseco de la esencia existente es diferente del de la meramente posible.

§4. *Impugnación suareciana de la distinción real entre esencia y existencia*

Prosigue Suárez en su disputación 31.ª, la discusión sobre la relación entre esencia y existencia, abordando, en las secciones 4.ª, 5.ª y 6.ª los tres siguientes problemas, respectivamente: 1.º) si la esencia de la criatura se constituye en su actualidad esencial por algún ser real, que no sea realmente distinto de la misma, al que quepa denominar 'existencia'; 2.º) si, aparte y además del ser real de la esencia actual, sea menester otro ser en virtud del cual exista de hecho la cosa; 3.º) cuál distinción pueda darse, o entenderse, entre la esencia y la existencia de un ente finito o creado.

Al primer problema responde Suárez afirmativamente, diciendo que, puesto que la esencia actualmente existente difiere en todo (salvo negativamente) de la

Copyrighted material

esencia puramente posible, ella misma es, de suyo, en y por sí, existente, y no se ve para qué se iba a sobreañadirle un ser actual más; pues, siendo ya ella existente de suyo, ese otro ser no la haría más existente; y, además, puestos a sobreañadir, también al resultado de esa añadidura —si es que hubiera de darse— podría serle menester otro ser intrínsecamente actualizante suplementario, y así al infinito. (Claro, ese argumento presupone que el ente finito existente *es* (lo mismo que) su esencia, que es un presupuesto erróneo común a la tradición esencialista desde Avicena y, en cierto modo, desde Aristóteles.) Añade el Eximio que cuanto se puede o suele atribuir al ser existencial incumbe con todo rigor y propiedad al ser propio de la esencia, idéntico a la esencia misma: su contingencia, temporalidad, etc. Y no vale concluir de ahí que, entonces —y puesto que la existencia de un ente finito es diversa de la esencia respectiva—, ese ser esencial es diferente de la propia esencia, pues ello sería una petición de principio; más bien se concluye —piensa Suárez— que no hay diferencia real alguna de esencia y existencia. Porque, puesto que, existiendo, la esencia (para Suárez idéntica al ente que la posee) es, toda ella, en toda su entidad, existente, su ser esencial no puede ser algo diferente de ella, pues no sería, entonces, lo intrínsecamente constituyente de la entidad actual de la esencia.

Responde negativamente Suárez al segundo problema: no hace falta postular ningún ser existencial sobreañadido al ser esencial de la esencia existente, pues ese ser esencial, que es —dice— la propia esencia existente, basta para que la esencia exista (basta —¡entendámonos!— como constituyente que intrínsecamente haga existir, aunque se requiere, por supuesto, para que exista un ente finito algo extrínseco al mismo: una causa que lo haya puesto en el ser).

Además, si es innecesaria esa existencia sobreañadida a la esencia que ya sea algo efectivamente actual, es que, entonces, tal existencia es imposible. Porque, en primer lugar, como sería algo baldío e inútil, no puede darse, pues la naturaleza se rige por un principio de economía que proscribe lo superfluo. En segundo lugar, esa existencia sería una propiedad o "forma" (es la palabra que usa el Eximio) que debiera, pues, tener algún efecto formal, e.e.: que debiera ser tal que, teniéndola y sólo por tenerla ('por' en sentido intrínseco) la criatura o esencia fuera así o asá; pero no hay ningún así ni asá que sea poseído por el ente finito en virtud de una existencia sobreañadida a la esencia o quididad (que es —¡no se olvide!— el ente mismo), puesto ese ente existente en acto, pues su existir no es otra cosa que su ser algo en acto, lo cual tiene ya por su ser esencial actual. Pero no puede haber una propiedad o "forma" tal que, teniéndola o sin tenerla, la cosa sea igual y no se altere en nada. A menos que se diga que, en virtud de tener existencia, la esencia es existente, y, sin existencia, sería sólo esencia en acto, dotada de actualidad óntico-entitativa, pero no existencial; porque, justamente, esa actualidad es lo que comúnmente se entiende por 'existencia', y, puestos a inventarse diferencias de sentido, gratuitas y arbitrarias —y, por lo demás indilucidables—, se podría ir al infinito (podríase, p.ej. —¡digámoslo para ilustrar el pensamiento de Suárez!— distinguir *existencia* de *realidad*, y ambas de *positividad óntica*, p.ej., y todavía sobreañadir más cosas, como *subsistencia, entitatividad*, y lo que sea). Y, para clausurar el tratamiento de esta cuestión, dice Suárez (s.5,n.15 sub fine) que, en la realidad, es lo mismo que

Copyrighted material

exista un hombre y que ese hombre sea hombre, si en ambos enunciados la cópula 'es' mienta un ser en acto y no una mera aptitud o un mero darse veritativo o valer-como-verdad. Es ahí donde reside su grave error. Pues, si bien son de lo más convincentes sus argumentos en contra de una existencia sobreañadida a la cosa existente, estriba, en cambio, su equivocación en creer que es lo mismo el ente finito que su quididad, que es lo mismo, p.ej., que exista la Alcazaba de Almería (y ese existir de la Alcazaba no es —en eso tiene razón Suárez— ni más ni menos que la propia Alcazaba) y que la Alcazaba sea una fortaleza (¿o un recinto (fortificado)? ¿O un edificio? ¿O una construcción andalusí? ¿O...?). Porque el grado en que la Alcazaba es una fortaleza —o tiene alguna otra propiedad quiditativa de las indicadas entre paréntesis— puede, muy bien, ser diferente del grado en que existe la Alcazaba, la cual sigue existiendo cuando *ya no es* (o ya no sirve como), *sino que fue,* fortaleza (o fortaleza andalusí, o...).

Al tercer problema —el de cuál sea la distinción entre la esencia y la existencia de un ente finito—, responde el Eximio que tal distinción es meramente de razón y no real. Sus argumentos son varios, y desigualmente persuasivos; no voy a examinarlos todos.

Lo primero que señala, con todo acierto, el Eximio es que el ente finito existente no puede ser (la suma de) él mismo más su existencia, pues, de serlo, se engendraría una regresión al infinito. Entonces, sólo queda que, si el ente finito es diverso de su existencia, ésta sea como exterior o extrínseca al ente finito, no algo en él; sería *de él,* pero no en el más pleno e íntimo sentido, sino como algo poseído o detentado, pero que no constituya intrínsecamente al ente. Mas todo ente existe en virtud de algo intrínseco suyo que lo hace, intrínsecamente, estar efectivamente en la realidad. Y, así, tendríamos, nuevamente, que, de ser diverso el ente de su existencia, el ente tendría, intrínsecamente, un algo teniendo lo cual sería existente; y, sobreañadida a ese algo, la existencia, la cual, en cambio, sería algo extrínseco. Lo cual conlleva los inconvenientes ya apuntados. Y, por otro lado, no cabe suponer tampoco que el propio ente es inexistente y que forma composición con una existencia realmente diferente de él, y extrínseca a él; porque, si es inexistente, no es nada, ni puede unirse en composición con otra cosa; y porque lo que tiene existencia —así sea su existencia algo extrínseco— existe. (Argumentos que ciertamente son válidos, si el 'no' se entiende —como es menester entenderlo en autores antidialécticos, que no se atienen a la existencia de grados de verdad y falsedad— en el sentido de 'absolutamente no' o 'es del todo falso que'.)

Otro argumento del Eximio (d.31,s.6,n.11) es que, si suponemos que, puesto que el ente finito puede darse o sólo en potencia o en acto, debe haber una existencia sobreañadida al ente y gracias a la cual es existente en acto ese ente, resultará entonces que, como también esa misma existencia podemos concebirla o como dándose en acto o como dándose en potencia, habrá que postular un algo —la existencia de la existencia— sobreañadido a la existencia y gracias al cual sea existente en acto la existencia y —mediante y a través de ella— el propio ente inicialmente considerado. Y así al infinito. (Suárez piensa que, ya por el hecho de que se produzca esa progresión al infinito, queda arruinada la tesis, que él está combatiendo, de la diferencia real; no es así; sería menester probar que

Copyrighted material

esta regresión al infinito es inconveniente; pero yo creo que hay razones de peso para suponer que sí es insatisfactoria, ya que aleja infinitamente al ente de aquello por lo cual él existe, o sea: de la raíz constitutiva de su existir. Por otro lado, puede formularse un argumento similar en contra de la dicotomía aristotélica acto/potencia; porque también el ser-tal-cosa-en-acto puede darse meramente en potencia; y lo mismo sucede con el ser-tal-cosa-en-acto en acto, y así al infinito. Y el resultado de tal progresión —o acaso regresión— al infinito sería que aquello teniendo lo cual, y por tenerlo — en sentido intrínseco de 'por'—, es actual o efectivamente azul el Mediterráneo sería la actualidad de la actualidad... de la actualidad del color azul. A menos que se diga que el acto es actual por sí mismo. Mas ¿no puede decirse lo mismo de lo que tiene el acto y a lo cual los peripatéticos conciben como la potencia receptora?)

Presenta también el Eximio otro argumento (s.6,n.12) estrechamente emparentado con el anterior, a saber: también tiene la existencia un existir —porque es algo que se da efectivamente— y una esencia o cuasiesencia, *un qué-es,* pues hay afirmaciones verdaderas acerca de la existencia, como la de que la existencia es algo teniendo lo cual existe el ente que la posee. Luego, si hubiera motivos para decir que el ente es, o tiene, esencia y, diversa de ella, tiene también existencia, similares motivos abonarían a favor de la tesis de que la existencia tiene su propia esencia —o, al menos, su cometido, *munus*— y, diferente de ella, su respectiva existencia, y así al infinito. Lo cual no parece satisfactorio.

Como tantos otros argumentos del Eximio, éste que acabamos de reproducir, si prueba algo es cuán insatisfactorio resulta establecer una diferencia entre el ente existente y su existencia; pero no revela ningún inconveniente en que el ente existente finito sea diverso de su quididad, o de sus propiedades quiditativas — de su tener esas propiedades—. Ni hay inconvenientes alguno, tampoco, en que la existencia difiera de sus propiedades quiditativas; es más: puesto que (según lo que defenderé, como posición propia, en la otra Sección) la existencia de cada ente es lo mismo que ese ente, cuando el ente difiere de su quididad y de su tener esa quididad, es obvio que la existencia del ente (que es (lo mismo que) el ente) diferirá igualmente de su quididad; pues, siendo lo mismo el ente y su existencia, lo que es verdad del uno es verdad de la "otra".

Hemos visto que dispone Suárez de varios argumentos de peso en contra de la presunta diferencia entre un ente y su existencia (diferencia que él entiende, erradamente, como siendo lo mismo que la diversidad entre la quididad y la existencia del ente). Pero es menos afortunado Suárez a la hora de exponer su propia concepción recurriendo al artilugio de una distinción de razón (d.31,s.6,n.23). Aunque la esencia y la existencia son idénticas entre sí y con el ente del cual son, respectivamente, esencia y existencia, nosotros empero concebimos a ese ente bajo la razón de esencia al colocarlo, desde la mirada de la razón, bajo determinada especie; y lo concebimos bajo la razón de existencia al considerarlo como dándose fuera de sus causas. Tal doctrina es insostenible. Porque, si, de hecho, en la realidad no hay dos algos diferentes, uno de los cuales sea el pertenecer el ente a una determinada especie, y otro de los cuales sea el darse objetiva y efectivamente el ente; si no hay esos dos entes diversos uno de otro, sino que son una sola y misma cosa, un único algo; entonces el fijarse la mente en uno de los "dos"

Copyrighted material

algos es lo mismo que el fijarse la mente en "el otro", como vivir en Sagunto es lo mismo que vivir en Murviedro, o surcar en barco la Propóntide es lo mismo que surcar en barco el mar de Mármara. Sólo habría diferencia, no entre cosas, sino entre nombres. Con lo cual resultaría que el colocar a la cosa bajo uno de los dos algos fuera lo mismo que colocarla bajo el "otro" algo.

Añade Suárez que esa distinción de razón tiene un fundamento real, a saber: que las cosas creadas de suyo no tienen existencia y pueden no existir alguna vez. Pero se pueden invocar contra ese presunto fundamento real de la inventada y artificial diferencia de razón los mismos argumentos que ha esgrimido el Eximio contra quienes hablaban de la esencia como potencia receptora del existir. Cabe preguntarle si está hablando del ente finito existente. Si sí está hablando de él, entonces hay que decir que sí tiene de suyo el existir, y no puede no existir, salvo dejando de ser algo. A menos que se acepte que el tener tal propiedad quiditativa un ente finito y su existencia son diferentes realmente (cosa que Suárez se negaría en redondo a hacer), y, siendo así, el ente puede aumentar o disminuir su grado de existencia sin que aumente o disminuya paralelamente el grado de su posesión de la propiedad quiditativa en cuestión. (De hecho, eso es lo que sucede en millones de casos: la evolución biológica lo prueba: un grupo de animales va cambiando de especie sin que necesariamente aumente, o disminuya, su grado de existencia.) Pero ni admite el Eximio diferencia real entre el que Hegel sea hombre y el que exista Hegel; ni cuadra en su filosofía una concepción de grados de verdad y existencia —salvo alguna concesión ocasional al respecto, por lo demás meramente verbal y sin transcendencia.

Para cerrar esta discusión de la concepción suareciana sobre la esencia y la existencia, mencionaré una "dudilla" *(dubiolum)* que, como resultado de toda su posición al respecto, le sale al paso a Suárez (d.31,s.12,n.47). Sabemos que el pseudoser de la esencia inexistente es la posibilidad —en algunos casos, la necesidad condicional— alética de ciertos contenidos enunciativos respecto de tal esencia. Abundando en el parecer de S. Alberto, Sto. Tomás y otros autores, dice el Eximio (s.12,n.41) que al ser hecha o producida la esencia no se hace o produce el que esa esencia sea tal, el que sea la esencia de tal o cual cosa —lo que, aclara luego, se entiende en el sentido de una necesidad alética condicional—. Y es que —precisa en el n.46— la verdad de la proposición afirmativa se funda en una identidad o unidad de los extremos, la cual, si bien es concebida por nosotros de manera compleja, como combinación, es, de suyo, algo simple; en el caso de algo existente, el correlato de esa combinación mental es la propia cosa existente; y, en el caso de un ente posible inexistente, es su mera posibilidad; lo que parece significar que en la posibilidad alética de 'Estebanillo González es hombre' consiste la posibilidad —la existencia-posible— de Estebanillo González, que es algo macizo e incompuesto, no un todo en el que esté el posible Estebanillo más su (¿posible?) ser-hombre, sino un bloque monolítico y sin fisuras.

Ahora bien, es una verdad necesaria que el hombre es hombre, haya o no hombres. Por supuesto, es una necesidad condicional, pues significa que el hombre, si existe, es hombre. Mas, aceptada la identidad aristotélica y suareciana entre que el hombre sea hombre y que el hombre exista, surge el mencionado

Copyrighted material

dubiolum: decir 'si el hombre existe' debiera equivaler a decir 'si el hombre es hombre'. Luego la necesidad alética, condicional y todo, de 'el hombre es hombre' (precisamente por presuponer la prótasis 'el hombre existe' y por equivaler esa prótasis a esta otra: 'el hombre es hombre') deberá equivaler a la necesidad alética de 'El hombre, si es hombre, es hombre', que es una perfecta tautología. Pero, a su vez, puesto que el que sea hombre el hombre es que exista el hombre, eso equivaldrá a 'Si es hombre el hombre, existe'. Como la prótasis de esta última oración equivale a la tautología 'El hombre, si es hombre, es hombre', tal prótasis es una verdad necesaria. Y, como la oración condicional también es una verdad necesaria, la apódosis habrá también de serlo. Luego, necesariamente, existe el hombre, necesariamente hay hombres. Luego todo existiría necesariamente. (Y, lo que es más, con tanta necesidad cuanta sea la verdad tautológica de que cada cosa de cierta especie es de esa especie.)

Se las ve y se las desea Suárez para dar cumplida respuesta a tal argumento, pudiendo alegar tan sólo que, si bien en la realidad casi (¡¿?!) no hay diversidad entre la necesidad alética de 'el hombre es hombre' y la de 'existe el hombre', con todo hay diversidad en el modo de hablar, por lo cual es incorrecto afirmar lo último, no siéndolo aseverar lo primero. Pero yo creo que esa dizque dudilla ha revelado uno de los puntos flacos, una de las fallas más serias, de la ontología suareciana, y de cualquier ontología que no sepa establecer una diferencia entre el que una cosa exista y el que esa cosa sea de tal o cual índole quiditativa.

Copyrighted material

CAPITULO 9.º

ESENCIA Y EXISTENCIA EN LEIBNIZ

Acápite 1.º RAICES Y ALCANCE DEL NECESITARISMO LEIBNIZIANO

La concepción ontológica fundamental de Leibniz es que las esencias son posibles que tienden a la existencia y a cada una de las cuales compete existir según su propia perfección esencial; pero, habiendo esencias cuya existencialización es incompatible con la de otras —no siendo composibles—, sólo puede realizarse un orden global de composibles. ¿Cuál? El mejor de todos. Luego ese orden global, el mundo real, englobará todas y sólo aquellas esencias una de cuyas propiedades quiditativas sea el pertenecer a un mundo que es el mejor de los posibles. (Porque, para Leibniz, todas las propiedades son esenciales, y cada individuo refleja todo el universo al que pertenece, pues, entre las propiedades de un individuo, está la de pertenecer a un universo en el que..., donde los puntos suspensivos pueden reemplazarse por cualquier oración que sea verdadera respecto del universo en cuestión.) Dios sólo puede crear el mejor de los mundos posibles: o no crea ninguno, o crea el mejor. Ahora bien, en virtud del principio de razón suficiente, ha de haber alguna razón suficiente de la decisión divina de crear o no crear; y, si esa razón es una intención divina de tomar tal decisión, también esa intención divina deberá tener su razón suficiente. En última instancia, la raíz de todo eso estará en la propia esencia de Dios —aparte de que, siendo todas las propiedades esenciales y emanando todas las acciones de la esencia del agente, la decisión de crear es esencial a Dios y emana de su esencia—. Por ello, Dios no podía por menos de decidir crear, dada su esencia; y, decidiendo crear, no podía por menos de decidir crear este mundo; luego, en definitiva, no podía Dios por menos de crear este mundo; ningún otro podía crear, y ningún otro mundo podía ponerse en el ser a sí mismo; luego ningún otro

Copyrighted material

era posible; y sólo es posible lo que pertenece a un mundo posible; luego nada es posible más que lo real. Luego todo lo real es necesariamente real. Y, así, lo que al principio decíamos de diversas esencias posibles resulta sólo, para Leibniz, una aproximación heurística, porque, en la desembocadura de sus reflexiones, sólo cabe un necesitarismo similar al de Spinoza, en el que no hay esencias más que de los entes existentes de hecho. Por consiguiente, todas las verdades son necesarias o de razón, aunque el intelecto humano no esté en condiciones de captar cada verdad como verdad de razón. La diferencia que subsiste entre verdades de hecho y verdades de razón es meramente epistemológica-humana: una verdad de razón, desde el punto de vista humano, es aquella cuyo predicado se encuentra analizando la noción del sujeto en un número finito de pasos; cuando es menester llevar a cabo un análisis infinito de esa noción del sujeto para hallar la del predicado, el enunciado es verdad de razón de suyo, pero *quoad nos,* sólo verdad de hecho.

En resumen, pues, no hay para Leibniz —salvo en una fase inicial de un proceder heurístico o expositivo— un orden de esencias posibles inexistentes (salvo las ideas divinas correspondientes a las cosas). Lo posible es sólo lo existente. Y, dentro de lo existente, no se diferencia la esencia de la existencia, ni ésta del existente concreto. Porque cada individuo es una *species infima.*

No es éste el lugar apropiado para analizar la noción leibniziana de "mundo-mejor". Baste decir, al respecto, que hay dos parámetros para comparar, en bondad, dos mundos posibles: la riqueza entitativa (contener más) y la simplicidad de las vías por las cuales se consigue dicha riqueza; aunque Leibniz no dice cómo se conjugan ambos factores, piensa, sin embargo, que sí se da una resultante de los mismos. Pero, en definitiva, sólo un mundo es posible: el real. Los otros mundos son, no posibles, sino fingibles; son (como lo pone de relieve la célebre fábula de los *Ensayos de Teodicea* sobre Tarquinio) novelas completas. (Leibniz no se plantea el problema de cómo puede algo guardar con alguien la relación de *ser-imaginado-por* sin que tal algo sea nada de nada, ni tan siquiera propiamente posible.)

Para obviar la conclusión necesitarista estricta a la que se ve abocado Leibniz como resultado de una combinación de diversos principios de su filosofía, cabría intentar alguna de las dos soluciones siguientes:

1.ª Sostener que es contingente el principio de razón suficiente. Entonces será contingente la instancia aplicativa del mismo que dice que hay una razón por la que Dios decide crear, o por la que Dios decide no crear; y que hay una razón por la que, si decide crear, decide crear este mundo y no otro. Luego, aunque esa razón sea necesaria, como sería contingente el nexo condicional entre la razón y lo por ella fundado, esto último podría ser contingente también. Sólo que la "solución" no es leibniziana, pues cabe preguntar, acerca del propio principio de razón suficiente, cuál es su razón suficiente, y —según el esquema del pensamiento leibniziano— no cabe una regresión al infinito, de modo que en última instancia, sólo la propia naturaleza divina, que es necesaria, podrá ser razón suficiente del principio de razón suficiente. Luego éste no será contingente; a menos que se diga que es contingente el nexo entre la naturaleza divina y el principio de razón suficiente; pero ese nexo requerirá entonces una razón suficiente,

Copyrighted material

y ésta otra, y así al infinito; y, para evitar esa regresión infinita, sólo cabe suponer que es necesario tal nexo. Además, ya para Leibniz parece evidente que "x es razón suficiente de y" significa que, necesariamente, si se da x, se da y; luego el nexo de razón suficiente, o de fundamentación, si es verdadero, es necesariamente verdadero, independientemente de que sea necesario o no el propio principio de razón suficiente (el cual, por otra parte, no puede dejar de ser necesario si —como hemos visto— el nexo de razón suficiente conlleva necesidad, y si la concepción leibniziana de la modalidad se ciñe a un patrón como el que hogaño ha sido articulado en el sistema S5, que es lo que han sostenido, persuasivamente, Rescher y otros intérpretes).

2.ª Sostener que, para Leibniz, puede darse regresión al infinito. Entonces la decisión de crear este mundo tiene por razón suficiente la decisión de decidir crearlo; y ésta, a su vez, tiene por razón suficiente la decisión de tomar la decisión de decidir crearlo; y así al infinito. Todas esas decisiones (la de crear, la de decidir crear, la de decidir decidir crear, etc.) serían contingentes, sin que hubiera, pues, una decisión suprema que emanara de la naturaleza divina directamente —y que fuera, por lo tanto, necesaria—, ya que, de haberla, todos los eslabones de la cadena resultarán necesarios. Pero no creo que tal regresión infinita sea satisfactoria para Leibniz; y no porque no acepte él lo infinito, lejos de eso —si bien en una época tardía parece haber llegado a ser más melindroso al respecto—; sino porque, aunque Leibniz aceptaría una progresión al infinito, no parece que estuviera dispuesto a aceptar una regresión, en la cual cada eslabón presupone y requiere otro previo, y así al infinito; y, además, porque, con su espíritu crítico-indagatorio y racionalista, se preguntaría si toda esa serie tiene o no una razón suficiente; y si la tiene, y ésa tiene otra, y ésta otra, y así sucesivamente al infinito, toda esta nueva serie deberá tener su razón suficiente; y la serie de series de series de... de series deberá tener una razón suficiente última.

Pero, siendo todo eso así, como efectivamente lo es, ¿qué se hicieron las afirmaciones de Leibniz según las cuales cabe distinguir una necesidad metafísica o geométrica de una necesidad meramente condicional o *ex hypothesi?* La diferencia es epistemológica y heurística, no ontológica. Insisto en que radica tal diferencia en lo siguiente: de un contenido enunciativo se dice que es metafísica o "geométricamente" necesario ssi podemos demostrar nosotros los humanos su necesidad lógica, a través de un número finito de pasos demostrativos (pues no hay demostraciones más que finitas); la necesidad de un contenido enunciativo es física, o condicional, si nosotros no podemos demostrar su verdad necesaria, sino sólo que, necesariamente, es verdadero si determinado antecedente es verdadero también —dándose el caso de que consideramos verdadero a ese antecedente o prótasis.

A eso se reduce la oposición de Leibniz a Spinoza: Leibniz insiste en que, por debilidad y finitud del intelecto humano, no puede éste demostrar que son verdades lógicas todas las verdades de hecho que constata; pero, para un intelecto infinito, que pueda inteligir la noción completa de cada cosa con la infinidad de determinaciones que en ella entran, y que pueda llevar a cabo una demostración que comporte infinitos pasos, sí será posible demostrar cualquier verdad de hecho a partir de verdades de razón (todas las cuales —cree equivocadamente

Copyrighted material

Leibniz— se deducen del mero principio de identidad o del de no-contradicción).

Habría verdades irreduciblemente de hecho, no ya epistemológicamente *quoad nos,* sino ontológicamente *quoad se* —y, por lo tanto, *quoad Deum*— si la decisión divina de crear fuera contingente, si careciera de razón suficiente o si fuera contingente todo lo que guardara con esa decisión el ancestral de la relación de *ser-razón-suficiente-de* (y un ente *x* guarda con otro ente *z* el ancestral de determinada relación, pongamos por caso la de *enseñar-latín,* ssi o *x* enseña latín a *z,* o enseña latín a alguien que enseña latín a *z,* o enseña latín a alguien que, a su vez, enseña latín a alguien que enseña latín a *z,* o..., y así sucesivamente con cualquier número finito de eslabones intermedios). Pero, entonces, fuera Dios el único ente cuya noción no englobaría todas sus propiedades, accidentes y relaciones, lo cual —aparte ya de los otros inconvenientes, inaceptables en el marco del sistema leibniziano— introduciría una inexplicable y pasmosa anomalía, la cual, por añadidura, conllevaría que Dios no pudiera conocerse racionalmente a sí mismo, en el sentido de que no podría deducir todas sus propiedades de su propia noción infinita.

Deseoso, sin embargo, de encontrar una base para afirmar que las verdades contingentes son tales incluso, en cierto sentido, *quoad Deum,* o *quoad se,* Leibniz, en su opúsculo *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum* (1686), cree encontrarla en lo siguiente: las propiedades necesarias son idénticas, se fundan en el mero principio de identidad. Pero los enunciados contingentes no pueden ser reducidos a enunciados idénticos, puesto que la noción completa de una mónada no es una suma de predicados, ya que esos predicados son infinitos, sino que es una ley que engendra una secuencia de predicados y permite, dado un paso en esa secuencia, proseguir y encontrar el paso siguiente. Además, un enunciado como 'Pedro reniega' no puede tener un sentido concreto y un valor de verdad más que cuando se precisa el momento. Pero ese momento no puede analizarse de modo exhaustivo más que indicando todos los existentes en el mismo momento.

Lo que ocurriría con los enunciados contingentes sería, pues, que son como asintóticos: se los podría aproximar indefinidamente al rango de necesarios. Serían inexhauribles, mientras que los necesarios serían agotables. Los enunciados contingentes serían indemostrables (salvo, claro, partiendo de premisas contingentes), pero podría uno acercarse indefinidamente a su demostración.

Tal es, al menos, la interpretación de algunos estudiosos de Leibniz como Belaval, en sus eruditos libros sobre el autor de la *Monadología* (p.ej. en (B:00)). Pero yo creo que tal interpretación es errada, porque puede Dios inteligir perfectamente la ley que engendra toda la serie, así como inteligir toda la serie de predicados; y no necesita Dios —como equivocada y gratuitamente lo supone Belaval—, para entender una verdad como verdad de razón, haber "agotado" la serie en la que entra dicha verdad, en el sentido de haber llegado al término o final de la misma, cosa a todas luces imposible porque las series infinitas carecen de término o final. Mas ¿por qué postular tan peregrina exigencia? Puesto que es infinita la capacidad de la mente divina, puede ver intelectualmente todos los infinitos miembros de la serie, y —puesto que cada serie engloba todas las verdades del universo al que pertenece el individuo cuyos predicados o propiedades

Copyrighted material

son, precisamente, los miembros de la serie en cuestión— todas las verdades del universo, incluyendo todas las existencias verdaderas en el universo. (Cf. (K:04), pp.230-1, y referencias en pp.254-5.) Es más: explícitamente dice Leibniz en un pasaje editado por Couturat: '... Existentiales siue contingentes [propositiones], quarum ueritas a sola Mente infinita a priori intelligitur...' (las proposiciones existenciales o contingentes son tales que la verdad de las mismas es inteligida a priori tan sólo por una Mente infinita). Y hasta en el opúsculo esgrimido por Belaval dice expresamente Leibniz que la verdad de las proposiciones existenciales verdaderas se demuestra 'infinitis adhibitis', o sea: al recurrir a una infinidad de pasos deductivos —lo cual sí le resulta posible a una mente infinita, como la de Dios.

Y no es argumento convincente en contra de nuestra interpretación el que Leibniz haya dicho en diversas oraciones que deben "darse" puros posibles, y que, de no, no habría contingencia, el mundo sería necesario y sería inevitable para Dios el hacer lo que hace. (Vid. (B:00), p.159; en un parecer similar abona lo dicho por Leibniz en carta a Bernouilli del 13 de marzo de 1699.) Hay que ver en declaraciones de esa índole: o bien inconsecuencias ocasionales de Leibniz —como semirremordimientos por las consecuencias de su propia filosofía, que trataría de nimbar o dejar en la sombra, tal vez, ocasionalmente, hasta ante sus propios ojos, cosa frecuente por lo demás entre los pensadores de toda laya—; o bien reservas que, diplomáticamente, juzgaba útiles, por motivos político-teológicos; o bien expresiones de un deseo de conservar la diferencia entre lo necesario y lo contingente en algún plano, a lo menos el epistemológico, ya que no en el ontológico: Dios crea necesariamente lo que crea (y dice Leibniz que, si el mundo fuera diferente de como es en lo más mínimo, Dios no sería Dios); pero esa necesidad es tan excelsa que no podemos nosotros demostrar en qué consista, en qué (y cómo es que) es necesario que cree Dios a este mundo; lo único que podemos probar es, supuesta la realidad de este mundo —que es, para nosotros, una verdad de hecho empíricamente constatada—, que no podía Dios por menos de crearlo.

Acápite 2.º LA NOCION LEIBNIZIANA DE ESENCIA

Hemos visto que cada verdad de hecho *quoad nos* es de razón *quoad se* y *quoad Deum,* y que cada propiedad o predicación verdadera de un sujeto está contenida en la noción infinita de ese sujeto. Así, es contradictorio que no escriba Platón el *Fedón;* pero, como no podemos nosotros probar que sea contradictorio, tal verdad es, para nosotros (en un plano meramente epistemológico), de hecho, contingente.

Sentados los preliminares que preceden, examinemos con algún detalle, en primer lugar, la concepción leibniziana de *esencia.*

Lo mismo que para otros autores de la tradición filosófica —como Tomás y

Copyrighted material

Escoto, con diversos matices—, son para Leibniz las esencias puras o posibles ideas de Dios, *rationes diuinae*. Pero, entendido así el sentido de la palabra 'esencia', hay que distinguirla de lo que significa 'esencia' aplicada a los entes finitos. Un ente finito es, para Leibniz, lo mismo que su existencia y también lo mismo que su esencia o *especie infima*. Pero se da una idea o noción divina, que también cabe denominar 'esencia', y que corresponde a esa esencia existente que es el individuo (y Leibniz, nominalista —o, lo que es más, reísta— como es, no concede realidad más que a la sustancia singular —si bien su teoría del vínculo sustancial abre una brecha en tal reísmo nominalista—). Para distinguirlas —lo cual es indispensable, si no se quiere malentender o desvirtuar el pensamiento de Leibniz— llamaremos a la idea divina 'esencia-como-tal', para distinguirla del individuo que es lo mismo que su esencia, o especie ínfima, existente como ente finito en el universo creado. (El 'como' en 'la-esencia-como-tal' no debe hacernos pensar en los "en-cuantos" aristotélicos, de cuyo uso, o al menos abuso, trata de apartarse Leibniz; con todo, también esa concepción de Leibniz presenta dificultades considerables, como veremos más abajo.)

La sustancia divina, pese a ser simple, está compuesta de perfecciones simples que son imparticipables. Como Dios se conoce a sí mismo, conoce esas perfecciones simples bajo la forma de nociones simples absolutas. Son coeternas con la sustancia de Dios, "anteriores" a toda decisión de crear. Expresan la sustancia divina y hacen que Dios sea infinitamente perfecto. Tales perfecciones constituyen la *calidad* de las esencias-como-tales; cada esencia-como-tal posee un grado de perfección. La esencia-como-tal es un grado de cada perfección combinado con grados de otras perfecciones. Las esencias-como-tales son también coeternas con la sustancia divina y sobre ellas versa el principio de contradicción.

A veces (sobre todo en alguno de los primeros escritos) parece sugerir Leibniz que, contrariamente a las esencias puras, las nociones completas de los individuos no son coeternas con Dios, pues, además de la diferencia específica, incluyen una referencia al tiempo, lo que hace que el individuo sea tal: el tiempo, el decreto temporal que comporta la ley de su existencia concreta bajo la forma del conjunto de predicados que desembocarán en una sustancia. Tal es la interpretación de Robinet ((R:00), p.50) quien desea estorbar una lectura necesitarista de Leibniz, como la que yo estoy proponiendo.

Sin embargo, esa diferencia sólo significa que, dentro de las esencias-como-tales hay que distinguir: por un lado, las esencias completas de individuos, y, por otro, las esencias de especies no ínfimas, e.e. de géneros de mayor o menor generalidad. Las de individuos son infinitas —comportan infinidad de perfecciones—, y, por tal razón, no son intelectualmente conocibles por el hombre; las de los géneros pueden ser finitas —comportar sólo un número finito de predicados o perfecciones—, por lo cual sí pueden, a menudo, ser conocidas intelectualmente por el individuo humano. En ese contexto, 'esencia pura' designa una esencia genérica exhaustivamente inteligible en un número finito de pasos. En lo tocante a la presunta coeternidad con Dios de las esencias-como-tales (o nociones completas) de los individuos, hay que decir que, hablando en rigor, para Leibniz sí se da estricta coeternidad entre Dios y tales nociones completas; sólo que, por ser

Copyrighted material

infinitamente complejas, tales nociones conllevan, *en su contenido,* tiempo, sucesión, ordenación y co-ordinación temporales con un número infinito de otras esencias-como-tales; y, por ello, no expresan con la simplicidad e inmediatez de las esencias incompletas o genéricas determinadas perfecciones de Dios; estas esencias genéricas no contienen ninguna idea de tiempo, porque el tiempo aparece en la ordenación y coordinación de una infinidad de cosas; así, la expresión misma de las esencias genéricas, lo que ellas expresan, carece de tiempo; en tanto que lo que expresa la noción completa de un individuo contiene tiempo, a pesar de que esa misma noción completa no es temporal sino eterna.

Al identificar Leibniz las nociones divinas con las esencias-como-tales de los entes finitos, quiere superar la controversia entre el punto de vista tomístico (Dios conoce a los posibles tal como son en el propio Dios, ideas de Dios) y el suareciano (Dios conoce a los posibles tal como son en sí mismos, con el ser propio de ellos que —como vimos en el capítulo anterior— es un mero ser-así, no un ser a secas o existir). Las esencias-como-tales no tienen otro ser que el que tienen en Dios, siendo ideas de Dios. Pero tal reducción suscita dificultades que ya habían señalado Enrique de Gante, Alnwick, Poncio; y también Suárez, desde otra óptica. Y el propio Escoto había asignado a la esencia increada en su ser diminuto o inteligible —que no es mero ser de razón, sino intermedio entre ser de razón y ser real— una anterioridad de naturaleza con respecto al conocimiento divino de la misma, pues —según el Dr. Sutil— tal esencia surge, no al pensarla Dios, sino al pensarse Dios a sí mismo como tal. El problema estriba en si es el pensar Dios que un hombre es un animal racional lo que hace que sea eso verdad; o, a la inversa, porque es verdad, por eso lo piensa Dios así, ya que es infalible. Y, si bien Leibniz obviaría el problema negando que hubiera prioridad de lo uno sobre lo otro, subsiste el problema de si, al conocer Dios una esencia, está conociendo una mera idea (algo todo cuyo ser se agota en ser pensado), o bien está conociendo un en-sí.

Sea como fuere, lo cierto es que Leibniz identifica las nociones de Dios con las nociones puras de las cosas en sí mismas, e.e. con las esencias-como-tales de las cosas. Esas esencias son increadas (cf. *Théod.* III § 415; *Disc.* § XXX): si Dios hubiera creado las esencias-como-tales, no tendría entendimiento, su voluntad sería ciega, como una peonza que actuaría al buen tuntún.

En la esencia-como-tal de cada individuo está expresado todo, y sólo, lo que será verdad de ese individuo si es que existe. Existirá o no Luis XIV, pero, si existe, será megalómano, guerrerista, anexionista, implacable hasta para con sus propios vasallos, marido infiel, protector de la trata de esclavos, etc. El célebre ejemplo de Leibniz es: puesto César en la existencia, no podía por menos de pasar el Rubicón. Puesto Adán, no podía dejar de pecar. Y no tiene sentido querer tener más fuerza o riqueza, o haber tenido otros padres: sería querer no existir. (Y, puesto un ente cualquiera de los que forman este mundo, no podían dejar de ser puestos los demás, ya que cada esencia-como-tal de un individuo expresa el universo entero, toda vez que contiene la propiedad de que el individuo en cuestión pertenezca a un mundo en el que existe..., donde los puntos suspensivos pueden ser sustituidos por una denominación de cualquier otro ente que haya existido o vaya a existir. Y, por el principio de identidad de los indiscernibles, no

Copyrighted material

puede darse un mismo individuo en dos mundos posibles diferentes —dicho esto a sabiendas de que, en definitiva, los mundos posibles son meras ficciones, exceptuado el mundo real—.)

Por ello dice Leibniz que *praedicatum inest subiecto:* la esencia-como-tal de un individuo es una ley de formación de una serie infinita de predicados; y cada enunciado verdadero dice de uno de esos predicados que pertenece a, que está en, dicha serie. Puesto el ente, se sigue con necesidad todo lo que va a hacer o a padecer; el futuro se sigue con necesidad del presente, y el presente del pasado: *le présent est gros d'avenir.*

Leibniz había sugerido que cada esencia es una intersección completa de predicados previamente dados, e.e. existentes en Dios con cierta anterioridad de naturaleza respecto de su combinación. Pero más tarde (cf. (B:00), p.162) cambia de idea: no se puede proceder a esa combinación de predicados o ideas previamente dados, pues cada idea se modifica al entrar en una noción. Dicho de otro modo, las ideas no son lo que son independientemente de que sean predicables de tales o cuales individuos. Y, al cambiar, cambian también las nociones individuales. De que Nerón sea cantor a que no lo sea, la diferencia afecta no sólo a Nerón, sino a la cantoricidad, a cada cantor, y al mundo entero.

Ahora bien, como Leibniz se da cuenta de que, si Francisco I es derrotado en Pavía, no es posible que él no sea derrotado en Pavía, e.d. no hay ningún ente posible que sea idéntico a Francisco I y que no sea derrotado en Pavía, concluye que cada individuo posible existe en un único mundo posible.

Por otro lado, a fin de salvaguardar una cierta independencia de los individuos posibles con respecto a los diversos mundos posibles, y así permitir que sea verdadera *en cierto sentido* la oración 'Francisco I hubiera podido no ser derrotado en Pavía', Leibniz dice que los posibles pueden considerarse de dos modos: 1.º *sub ratione generalitatis* (no considerando más que una parte de los atributos, sin ir a las nociones completas); 2.º *sub ratione indiuiduorum* (cada sustancia envuelve la totalidad del sistema de composición de que forma parte).

Pero tal solución tiene un punto flaco: los predicados atribuidos en la primera consideración, considerados, por tanto, independientemente de que el sujeto en cuestión posea o no los demás que efectivamente posee, son incompletos: cada uno de ellos será diferente según que el sujeto posea cada uno de los otros o no. No puede hablarse de la avidez de mando en general, independientemente de que Catalina de Médicis la tenga o no; y también varía la cautela, según que dicha individua la posea o no; pero Catalina, a su vez, no es la misma según que tenga o no avidez de mando; antes de que la cautela pueda ser identificada por el hecho —entre otros— de que dicha reina la posee o no, esa sujeta tiene que estar individuada por la posesión o no de atributos, a lo menos de los que vamos a considerar que forman parte de ella-como-posible *sub ratione generalitatis.* Pero es que cada uno de esos atributos debe, a su vez, ser identificado previamente, debiendo irse así al infinito, sin que nada pueda quedar individuado, pues antes de ser individuado un individuo hay que identificar a cada una de sus propiedades "esenciales", antes de lo cual hay que individuar a cada individuo que la posea y, además, a cada una de las otras propiedades esenciales del individuo en cuestión y así sucesivamente.

Copyrighted material

Una solución para esas dificultades sería la siguiente: cada individuo queda identificado por las propiedades que posee, y las propiedades quedan identificadas por los individuos que las poseen. Pero al igual que ningún individuo puede existir en dos mundos diversos, ninguna propiedad puede existir en dos mundos diversos.

Pero entonces, ¿cómo es posible considerar a un individuo como mero posible *sub ratione generalitatis,* o sea: como poseyendo una noción constituida por sólo una parte de las propiedades que efectivamente constituyen su noción? Esas propiedades perderán su identidad si se hace abstracción del resto de las propiedades del individuo, pasándose así a otros mundos posibles (o a un pseudomundo indefinido que lo mismo puede ser el mundo real que un mundo "posible" irreal).

No es posible que haya un mundo que se diferencie del real sólo en un hecho contingente particular. Cambiado el más pequeño átomo de la trama del mundo, todo cambia. Dos mundos diversos son así inconmensurables. La consideración de la pura posibilidad es ilusoria.

Queda un recurso: supongamos que hay un mundo en el que Pizarro no conquista el Perú. Pero Pizarro está identificado por ser conquistador-del-Perú, entre otras cosas. ¿Entonces? Supongamos que Pizarro está identificado como conquistador-del-Perú-en-el-mundo-real. Esto podría llevarnos a las propiedades-funciones que enviarían mundos-posibles e individuos sobre valores de verdad. Pero, entonces ¿cómo se individúan los mundos posibles? Y, además, 'en el mundo real' debería ser un pleonasmo, si es que, de veras, es el "mundo-real" el único real y los demás son pura y simplemente irreales.

Otra solución alternativa: que Pizarro sea identificado (entre otras cosas) por conquistador del Perú no quita para que él en-un-mundo-posible-alternativo-deje-de-conquistar-el-Perú. Pues del hecho de que conquista el Perú no se desprende que en el mundo posible tal conquiste el Perú, como del hecho de que el azúcar de caña es sana para la salud no se desprende que para un diabético el azúcar de caña es sana para la salud.

Habría propiedades e individuos absolutos, pero sólo los del mundo real. Mas, en tal caso, ¿hay algo que se predique de manera unívoca de un individuo en el mundo real y en un mundo posible alternativo? Si Teodosio es cruel en este mundo y en un mundo alternativo, ¿se predica de él unívocamente la crueldad en los dos mundos? Sí, pero el modo de predicar es distinto. En un caso es un enunciado atómico; en el otro, el resultado de prefijar dicho enunciado por un operador-de-mundo-posible. En ese caso, los diversos mundos posibles no están en pie de igualdad, y no puede escogerse entre ellos, puesto que todos presuponen el mundo real.

Otra solución consistiría en postular individuos puros, o propiedades puras, identificadas independientemente. Sería una solución antileibniziana.

Todo esto plantea un círculo de problemas similar al que suscita el espacio: si las sustancias fueran diferentes, el espacio también lo sería. Por eso mismo, nos dirá Leibniz, no se puede individuar a las cosas por el espacio. Pero Leibniz parecería querer recurrir a una especie de espacio inteligible, constituido por ideas y mundos posibles. Ya hemos visto que, a no ser recurriendo a una revolu-

Copyrighted material

ción lógica, no es viable ese enfoque. Y, por ello, Leibniz, en definitiva, los recluye y reduce a un procedimiento heurístico sin valor ontológico.

Aunque la solución de los puros particulares, o heceidades, es antileibniziana, Leibniz sugiere en una ocasión (*N.E.* II XXVII § 10) que, cambiando Dios extraordinariamente la identidad real, podría subsistir la identidad personal, con tal de que subsistiera un *proprium quid* consistente en las apariencias internas y externas. Ese *proprium quid* estaría más allá de los predicados.

Una consideración que podría llevar a Leibniz a defender heceidades que fueran *conati* irreducibles e indilucidables sería la necesidad de evitar el spinozismo: porque lo cierto es que, sin esas heceidades o *conati* irreducibles, no se ve bien en qué se diferencian las esencias creadas, provistas de existencia propia, de las increadas, provistas de existencia divina (puesto que, estando en Dios, son Dios).

Pero, de todos modos, ese recurso es contrario al principio de identidad de los indiscernibles y profundamente antileibniziano. Es más, en el único pasaje en que sugiere su existencia habla de ellos como algo aparencial, fenoménico y, por tanto, sin ningún papel explicativo.

Acápite 3.º ¿COMO SE RELACIONAN ESENCIA Y EXISTENCIA SEGUN LEIBNIZ?

Pero ahora se plantea el mayor problema: ¿pertenece la existencia a esa serie de predicados? ¿O bien es extrínseca la existencia —o, si se quiere, el deber-existir, el ir-a-existir— a la esencia-como-tal? A las afirmaciones de Leibniz en que parece favorecer esta segunda alternativa se agarran ávidamente quienes desean presentar a Leibniz como un contingentista. Pero no puede desconocerse que Leibniz postula un puente, una transición, entre el orden de las esencias-como-tales y el de las existencias, a saber: el principio de razón suficiente —el cual, como hemos visto, no puede ser contingente—. Y es que, según el principio de razón suficiente, el que exista algo, o el que no exista, tiene una razón suficiente; y, en definitiva, como la existencia de un individuo entraña la de un determinado mundo posible al que pertenece, la razón suficiente última de la existencia de algo es que la esencia-como-tal, o noción, de tal individuo contiene el predicado de pertenecer al mejor mundo posible, por lo cual, como es ese mundo el único que puede Dios crear, y el que ha de crear y crea, al crearlo queda puesto en la existencia el individuo en cuestión —por lo menos queda puesto en el momento que le corresponde empezar a existir, si bien Leibniz parece sostener que cada mónada existe siempre—. La existencia se deriva, pues, inexorablemente, de una propiedad o perfección puramente quiditativa de la esencia-como-tal, a saber: esa pertenencia al mejor mundo posible. Y la inexistencia de lo que no llega a existir, y que *parecía* ser posible (pero que, en verdad, es imposible, no siendo, pues, nada de nada, salvo mera ficción —dejando de lado el pro-

Copyrighted material

blema de qué sean las meras ficciones—) se deriva también inexorablemente de una propiedad quiditativa de la respectiva esencia-como-tal, a saber: la pertenencia a un mundo-posible que no es el mejor de todos. Existir es (o se deriva de) pertenecer al mejor orden posible de cosas.

De suyo, cada posible —dice Leibniz— tiene una tendencia —o conato— a la existencia. (Si es correcta mi interpretación y, en definitiva, los posibles inactualizados son, para Leibniz, meras ficciones, esa tendencia será también ficticia; sería un *como si* analógico; naturalmente, también eso suscita dificultades: ¿en qué consisten tales ficciones? ¿Qué es su ficticio conato o tendencia a existir? Problemas ante los que Leibniz preferirá encogerse de hombros.)

Esa noción de *conato* es central en el leibnizianismo. A menudo parece Leibniz concebir al *conatus* hacia un movimiento o propiedad como ese mismo movimiento, o esa propiedad, en un grado inferior, acaso infinitesimal. En el conatus está predeterminado, sin embargo, el rumbo ulterior de la cosa que lo posee. Lo difícil, a este respecto, es que, si el *conatus ad existendum* que ya poseían las increadas esencias-como-tales consiste en un grado aún inferior de existencia, no será de existencia divina (que es la que esas esencias deberían poseer, siendo como son ideas de Dios, y no admitiendo Leibniz que las ideas de Dios —o en general los atributos o propiedades de Dios— difieran de Dios realmente), sino que será de existencia creada. Luego, ya increadas, poseerían las esencias-como-tales una existencia creada. Conclusión que es contradictoria. Y Leibniz, pensador dignoscitivo como todos los que hemos estudiado, exceptuado únicamente Platón, rechazaría airadamente tal contradicción.

Pero surge otra dificultad todavía mayor en lo tocante a la concepción leibniziana del existir: ¿Qué es la existencia para Leibniz? ¿Se reduce a la propiedad de pertenecer al mejor orden de cosas? ¿O es otra cosa, correspondiente empero a dicha propiedad? Si se escoge la primera alternativa, tendremos que son ya las esencias-como-tales las que existen (y no con existencia divina o increada, sino con la existencia que les corresponde como esencias finitas o de cosas finitas). Luego no existiría nada salvo Dios y sus ideas, lo cual supondría un panteísmo mucho más radical que el de Spinoza (pues para Spinoza hay diferencia real, al menos objetivo-modal, entre Dios y sus modos, siendo éstos verdaderos entes diferentes de Dios; mientras que, como Leibniz es reísta, no acepta la existencia de nada que no sea una sustancia, y debe, por ello, repetir el error tomístico-suareciano — pero no escotista, pese a lo mucho que ha influido Escoto en Leibniz— de postular una identidad real entre Dios y sus ideas, incluidas las nociones o esencias-como-tales de las cosas). Así, deberíamos incurrir, no ya en un panteísmo total y absoluto, sino en un monismo parmenídeo de lo más estricto. Para evitar eso, hace falta que la existencia no se reduzca a ser la pertenencia al mejor orden posible, sino que sea algo que corresponda a, o sea entrañado por, esa pertenencia. Pero, si ese algo es entrañado por tal pertenencia, también ese algo será poseído o ejemplificado por las esencias-como-tales.

Más explícitamente, dice Leibniz en su ya citado opúsculo *Generales Inquisitions de Analysi Notionum et Veritatum:* 'Aio igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est'. ('Digo, pues, que es existente el ente compatible

Copyrighted material

con las más cosas.') Ahora bien, ¿significa eso que la existencia se define por esa compatibilidad con lo más, con la mayor riqueza entitativa? ¿O, simplemente, que tienen (que reciben) existencia todos, y sólo, aquellos posibles que son compatibles con esa riqueza entitativa máxima? Un punto de vista fuertemente extensionalista (según el cual son idénticas dos propiedades cualesquiera que sean poseídas por los mismos objetos la una que la otra) reduciría la segunda interpretación a la primera; pero, entonces, cesa también toda contingencia, y la existencia creada pasa a ser una nota constitutiva de la eterna idea divina del ente creado; o sea: esa existencia no sería creada. Esa interpretación fuertemente necesitarista de qué sea el existir parece corroborada por esta otra declaración de Leibniz (citada por Knecht en (K:04), p.230): 'Existere nihil aliud esse quam harmonicum esse...'

Por otro lado, dice Leibniz a menudo que a cada esencia le corresponde su grado propio de existencia, y que no pueden dos criaturas diversas poseer el mismo grado de existencia o realidad, porque, entonces, poseerían el mismo grado de perfección esencial, o sea: serían indiscernibles; lo cual, en virtud del principio de identidad de los indiscernibles, supondría que esas "dos" cosas serían, en verdad, una sola y misma cosa. (Leibniz parece suponer que dos cosas diferentes no pueden compartir un mismo grado de perfección esencial o quiditativa, ni, por consiguiente, de existencia; o sea: que el merecimiento de existencia que corresponde a una esencia-como-tal será diverso, mayor o menor pero no igual, que el que corresponda a otra esencia-como-tal. Y esa tesis es más fuerte que el mero principio de identidad de los indiscernibles. Lo que Leibniz parece dar por sentado es que dos grados de existencia idénticos son la misma existencia, y dos cosas diferentes no pueden poseer la misma existencia.) Bien, pero ¿qué es ese algo que merece la esencia-como-tal en función de su intrínseca perfección quiditativa (y siempre y cuando tal esencia pertenezca al mejor orden posible de cosas)? ¿Qué es la existencia? Al recibirla ¿se produce una transmutación o metamorfosis de la esencia-como-tal? ¿"Sale" ésta de Dios? Si sigue en Dios ¿cómo es que recibe existencia, si ya tenía la existencia divina, que era la suya propia?

No encontrando respuesta a esos interrogantes —que ni siquiera se atreve a plantear abiertamente—, Leibniz parece a veces querer encontrar la existencia por otro cauce, por vía de constatación puramente empírica. Así, en un fragmento autobiográfico de 1666 (reproducido por Foucher de Careil en *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, t.1) Leibniz expone su concepción juvenil de la existencia: la existencia no es un predicado, viene a decirnos. Señala que llegó a la conclusión de que no podemos los hombres afirmar sino aquello que percibimos, o, por lo menos, aquello cuyos efectos percibimos. Mas, como no cabe decir que existe sólo aquello que percibimos nosotros, concluyó Leibniz, en esa fase juvenil, que la existencia de algo consiste en que dicho algo sea percibido por un espíritu infalible del que seríamos nosotros meros efluvios *(cuius nos tantum effluuia essemus)*. El solipsismo es impensable incluso como hipótesis, repite mil veces Leibniz contra Descartes.

Cabe asociar estas afirmaciones de Leibniz con su tesis bien conocida y repetida desde su opúsculo juvenil *Disputatio Arithmetica de Complexionibus*

Copyrighted material

(o más bien desde el Apéndice de dicho opúsculo que forma parte de su trabajo *De Arte Combinatoria),* opúsculo y trabajo escritos en marzo de 1666: hay que distinguir las verdades necesarias, garantizadas por la no contradicción, de las verdades contingentes o existenciales.

Pero eso nos retrotraería a una posición, incompatible con las conclusiones que Leibniz, correctamente, deriva de sus propios principios, conclusiones que exigen un puente de las esencias a las existencias, una correspondencia del existir con el pertenecer de la respectiva esencia-como-tal al mejor orden de cosas posible; y, dentro de eso, una correspondencia biunívoca del grado de existencia con el grado de intrínseca perfección quiditativa de la esencia-como-tal.

En otros escritos, define Leibniz la existencia como la posibilidad de ser percibido *(esse nihil aliud esse quam percipi posse,* (B:00) p.107). Pero la sensación por sí misma no prueba nada: un palacio soñado no es un palacio real. Y hay cosas reales no sentidas. Así llega Leibniz a la conclusión: existir no es ser sentido. Entre nuestras sensaciones verdaderas y falsas la única discriminación estriba en que las sensaciones verdaderas *sunt consentientes.*

La coherencia misma de las sensaciones debe nacer de algo. La existencia es la cualidad del objeto conocido que hace que tengamos de él sensaciones coherentes. Luego, lejos de haber definido la existencia por un contenido empírico-sensorial, es, antes bien, la existencia algo presupuesto para la fiabilidad de las sensaciones.

Examinemos esta doctrina a partir de la concepción de madurez de Leibniz según la cual la sensación es una percepción oscura, mientras que la idea o concepto es una percepción clara. ¿Habrá que decir que es existente aquello que permite engendrar percepciones oscuras pero coherentes? ¿Y por qué no sería más bien existente todo lo que es pensable coherentemente? Si aceptamos esto último, estamos en el estricto necesitarismo spinoziano, que es sin duda la playa en que el sistema de Leibniz queda embarrancado, por más que le pese a su autor.

Si aceptáramos lo primero, la existencia quedaría desvalorizada, y pasaría a ser un residuo inconceptualizable, algo que sólo es oscuramente perceptible, una zupia irracional e ininteligible, que ensombrecería al sistema. Y, sobre todo, en Dios ¿será así la existencia? ¿Tendrá Dios percepciones oscuras? ¿No iría esa "noción" de existencia en contra de toda la tendencia racionalista al esclarecimiento, a la mirada clara ante una realidad luminosa e inteligible, que encarna, como pocos, el sistema de Leibniz? Y ¿no ha dicho Leibniz que *nihil aliud est realitas quam cogitabilitas?* Pero ¿no son pensables las esencias-como-tales? ¿Qué más se les puede "añadir" para dar como resultado el ente singular finito existente?

Quizá podríamos buscar una vía de acceso por lo que dice Leibniz en uno de sus opúsculos de lógica ("De Organo siue Arte Magna Cogitandi"), basándose en trabajos suyos anteriores sobre la aritmética binaria; extrae un sistema diádico que sólo utiliza las cifras 1 y 0: Dios y la nada; simboliza así el origen de las criaturas en su progresión infinita, que deben a Dios —hecho positivo— su perfección y a la nada —hecho negativo— su imperfección y límites (vid. (B:00), p. 133, y también (K:04), p. 244). Así, la existencia finita

Copyrighted material

de las criaturas sería una resultante de alguna combinación de ser (Dios) y no-ser (la nada). Pero tampoco parece eso compatible con todo el fondo del pensamiento leibniziano. Porque no parece tener cabida en el sistema de la monadología un ente que sea *la nada;* y porque esa solución conllevaría la presencia de dos principios últimos y mutuamente irreducibles de las cosas, cosa que no parece aceptable en el marco del sistema teodiceico de Leibniz; pero, sobre todo, porque es contradictorio que se dé la nada, o el no-ser, y el sistema leibniziano, como todos los sistemas dignoscitivos cuyos autores se aferran al RC, abomina la contradicción.

En resumen: para Leibniz, la esencia pone y funda la existencia, pero la misma esencia necesita, para existir, un soporte existencial; que esas dos tesis sean compatibles es lo que el propio Leibniz no fue capaz de establecer. Además, en el sistema de la armonía preestablecida, todas las verdades de hecho *quoad nos* son *quoad se* verdades de razón; así todo el orden del ser-ahí escapa en última instancia a la aparente facticidad, de modo que un intelecto infinito es capaz de ver en todo lo real un conjunto necesario y transparente de conexiones fundadas en la razón. En este marco, la misma alternativa entre esencialismo y existencialismo se difumina, o incluso desaparece, ya que el orden de las existencias no sería otra cosa que el orden de las esencias visto desde un cierto ángulo. La verdadera dificultad consiste en explicar esa diferencia de ángulos.

En lo referente a la cuestión que nos ocupa, la tensión interna del pensamiento de Leibniz se manifiesta como sigue. Leibniz se enfrenta con este problema: cómo conciliar dos intuiciones fundamentales subyacentes en todo el sistema de la armonía preestablecida, la de que, siendo la existencia una perfección, debe de haber más en el concepto de un existente que en el de un no existente (cf. (S:02), p. 127) y la de que la existencia es extrínseca a la esencia, de suerte que la esencia de una cosa real no diferiría de la esencia de esa misma cosa considerada únicamente *sub ratione posibilitatis* (cosa que Leibniz sugiere en su opúsculo *De Veritatibus Primis).*

K. R. Seeskin ((S:02), p. 129) trata de resolver esta dificultad, afirmando que, para Leibniz, si bien el predicado 'existe' no determina ulteriormente a su sujeto, indica, empero, algo sobre aquellos predicados que sí lo determinan, a saber: que una cosa existente forma parte del orden en que resulta composible el mayor número de predicados determinantes. Así pues, si bien la existencia no añade nada a la esencia, al crear este mundo asegura Dios que sean existentes todas aquellas cosas cuyas esencias contenían el mayor número de determinantes, y sólo ellas.

Pero esta interpretación es insatisfactoria. Para Leibniz, la discriminación entre los diferentes órdenes de composibilidad debe existir "previamente" a la decisión divina de crear tal universo (pues cada decisión de Dios es necesaria, aunque Leibniz rechaza esta forma de expresarse, sospechosa a los ojos de ciertos teólogos) y en virtud de una razón suficiente; y la perfección máxima de un cierto orden se traduce y se expresa en cada constituyente de ese orden. Por tanto, en el concepto de cada cosa real está inscrita, para Leibniz, desde toda la eternidad la necesidad ineluctable de su existencia, antes —e indepen-

Copyrighted material

dientemente de— la decisión divina. Así pues, en cada concepto completo de una cosa real está inscrito que esa cosa existirá si existe el universo creado. Luego la existencia no puede ser exterior al concepto. (Además, la mayor perfección de una esencia no consiste, como piensa Seeskin, en el número de sus determinantes: Leibniz no parece ignorar que cada propiedad tiene una propiedad complementaria, de donde se sigue que el número de determinantes de dos cosas cualesquiera es el mismo; el grado de perfección de una esencia es, más exactamente, el grado de esencia, que se expresa mediante la posesión de propiedades más perfectas, e.d. que tienen más esencialidad.)

En verdad, es preciso reconocer, aquí como en tantos otros lugares, una tensión en la filosofía de Leibniz entre un esencialismo que lo lleva a desexistencializar el ámbito del ser-así o de las verdades eternas y de la lógica, y un racionalismo que lo empuja a reconocer la racionalidad y la necesidad en lo real (aliado, por otra parte, a un realismo que exige siempre un soporte óntico, real, de la esfera misma del ser-así). Esas dos tendencias no son compatibles sin contradicción. (Por otro lado, si se acepta la posibilidad de contradicciones, los motivos del esencialismo disminuyen considerablemente.) Mas, comoquiera que ello sea, es lo cierto que Leibniz afirma explícitamente —en un pasaje reproducido por Couturat que parece, además, ser la base de la interpretación de Seeskin— que hay más en el concepto de lo existente que en el de "algo" inexistente, pues la existencia se explica precisamente por la propiedad quiditativa de ser una esencia que forma parte de la más perfecta serie de cosas. Lo que significa que no es por una contingente decisión divina que le lloviera como sin ton ni son a esa serie de cosas por lo que pasa a existir algo que posea esa perfección o calidad quiditativa, sino que tal perfección esencial, quiditativa, *explica* la existencia, pudiéndose, por lo tanto, deducir la existencia a partir de dicha perfección. Y añade Leibniz en otras ocasiones que ya la esencia-como-tal, el mero posible, contiene algo de lo que se sigue la existencia. Lo que nunca ha logrado aclarar Leibniz es en qué consiste la existencia, en qué se distingue de esa perfección quiditativa de la cual es consecuencia ineluctable.

Hemos dado vueltas, como alrededor de una noria, en torno a la cuestión de qué cosa sea la existencia y cómo es que, según decir de Leibniz, no está incluida en la esencia, pese a que se desprende de ella, y cómo es que, pese a desprenderse de la esencia, no es la esencia-como-tal la existente en la realidad creada, sino otra cosa (¿cuál?) que "reproduce" o "refleja" o "corresponde a" la esencia-como-tal. ¿Cuál será entonces la diferencia entre la idea-de-existencia (creada o finita), que está en la esencia-como-tal, y la misma existencia creada o finita?

Es curioso que algunos autores se obcequen en afirmar que para Leibniz la existencia es el único predicado que Dios confiere o no con libre albedrío, e.e. al buen tuntún o porque sí (¡porque le da la gana, como única o última "explicación"!). (Tal es el parecer de J. Skosnik, en (S:03), p. 690.) ¡Una y mil veces no! El argumento con el que pretende Skosnik apuntalar esa interpretación es que, en ocasiones (p. ej. en carta a Arnauld) dice Leibniz que cada existente puede ser concebido como mero posible. Pero Leibniz añade

Copyrighted material

que, así concebido, el existente es una noción completa que contiene predicados correspondientes a todas sus acciones y relaciones —eso lo concede Skosnik—, y, por ello, su pertenencia al único orden que Dios va a crear y al único que puede crear (de crear otro, se traicionaría a sí mismo, y no sería Dios, pues crearía un mundo menos bueno que el mejor de los posibles). Luego, como Dios no puede dejar de crear este mundo, no puede dejar de crear a cada constituyente del mismo, ya que, sustraído uno de ellos, ya no sería este mundo, sino otro (por el principio de identidad de los indiscernibles).

Pero Skosnik señala, con razón, una dificultad: si la existencia del ente finito es, para Leibniz, necesaria —como efectivamente lo es— ¿cómo es que puede Dios considerar a ese ente "independientemente de su existencia"? (Sería como considerar al oro independientemente de que es un metal: ¿tiene eso sentido? ¿En qué pudiera consistir semejante "abstracción" o "prescindencia"?) Además, Leibniz repite hasta la saciedad que, en todo enunciado verdadero, el predicado *inest subiecto,* que el concepto del predicado está incluido en el del sujeto, sin excluir a los enunciados existenciales. Y dice también que es verdadero un enunciado ssi puede ser probado (ya sabemos que las verdades de hecho *quoad nos* no podemos probarlas nosotros, porque la prueba requeriría infinitos pasos). Luego un enunciado existencial es verdadero ssi puede probarse, e.e. ssi es una verdad necesaria.

Lo más asombroso en la lectura de Skosnik es su afirmación —pivote de toda su articulación interpretativa— de que, para Leibniz, no hay conexión entre un individuo y el mundo en el cual habita. ¡Todo lo contrario! Si dice Leibniz —a eso se agarra Skosnik— que cada individuo es un mundo aparte, eso sólo significa que no hay entrada ni salida de una mónada, que cada mónada está cerrada; pero cada mónada refleja todo el universo, es ella, y no otra, en función del universo en que habita. Así que, contrariamente a lo que dice Skosnik, sí sería verdad para Leibniz que, si no hubiera existido Erasmo en este mundo, no hubiera escrito él el *Elogio de la locura.* Otro "ente", todo lo parecidito que se quiera a Erasmo, mas no el propio Erasmo, hubiera escrito tal libro (no ése, sino otro muy parecido) en otro mundo posible; pero, en definitiva, ni siquiera eso es verdad tampoco para Leibniz, pues, para que otro mundo fuera posible, sería menester que Dios pudiera crearlo, que pudiera, por lo tanto, Dios infringir el principio de crear lo mejor; y, para eso, Dios tendría que no ser óptimo, lo cual es imposible.

Articula Skosnik una "lógica libre" (sería más exacto llamarla 'lógica libre de presuposiciones de existencia actual', puesto que contiene presuposiciones de existencia posible) y afirma —erróneamente, a mi modo de ver— que refleja tal lógica las concepciones de Leibniz. Pero es interesante que, pese a reconocer que se da en varios textos de Leibniz una defensa del principio de que, si es posible un ente con determinadas características, es posible entonces que *exista* un ente con esas características (llamémoslo: PPE: el principio de que lo que es posible puede existir), se ve Skosnik obligado a rechazar ese principio y a decir que no es un principio que desearía Leibniz aseverar ((S:03), p. 715). Por supuesto que sí lo afirma Leibniz, y lo afirmaría casi todo el mundo. Verdad es que, sobre la base de otros principios leibnizia-

Copyrighted material

nos, PPE acarrea que, si cabe afirmar un predicado de algo, ese algo existe. Lo que concluye Skosnik es que "por consiguiente" (¡!) Leibniz debería rechazar PPE, y afirmar que puede ser posible algo sin que sea posible la existencia de ese algo.

En resumen: están condenados al fracaso intentos como el de Skosnik —y hemos tomado sólo un botón de muestra de las abundantes interpretaciones contingentistas del pensamiento leibniziano—. Para Leibniz la existencia, toda existencia, es necesaria. Por eso define (cf. (C:01), p. 349) 'ens' como 'posible'. En definitiva, y apurándolo todo, resulta que sólo es posible lo existente. Y por eso se adhiere Leibniz (ibíd. n.) al adagio: *Non-Entis nulla sunt attributa.*

Copyrighted material

CAPITULO 10.º

LA CONCEPCION DE LA EXISTENCIA EN KANT

Acápite 1.º—DE HUME AL BEWEISGRUND

Como es bien sabido, la concepción redundancial de la existencia fue formulada por primera vez por David Hume en el Tratado de la Naturaleza Humana (cf. *Treatise* I.11.6 y I.111.7 y n.), aunque Aristóteles y, luego, Averrores —y más aún Occam y Buridán— habían tenido expresiones que se pueden, en cierto modo, interpretar como anticipaciones de esta concepción. La idea de la existencia se confunde, para Hume, sin residuo, con la idea de lo que concebimos como existente. Reflexionar sobre algo en cuanto existente es reflexionar sobre ese algo a secas. La idea de algo y la idea de algo existente son una sola y misma idea. Creer que Dios existe no es más que pensar en él de un modo particular, a saber con creencia, siendo la creencia una manera de sentir. No nos interesan aquí los argumentos de Hume para sostener esta concepción (p. ej., que no existe una impresión particular que la idea de existencia, si existiera, pudiera copiar). Esos argumentos son más que dudosos, y tributarios de una teoría sensacionista del conocimiento que no puede ser identificada sin más con el empirismo. Más interesante para nuestro objetivo es el plantearnos esta pregunta: ¿identificó Hume la aseveración del enunciado 'x existe' con la aseveración de 'x'? Por lo que sabemos, no se planteó el problema en esos términos. Kant en el *Beweisgrund* se aproxima más a la consideración de esta última cuestión. Lo que sí hay que señalar es que, equivocadamente, cree Hume poder inferir de su concepción redundancial de la existencia que los enunciados existenciales son sintéticos, e.e. sólo constatables como verdaderos mediante una experiencia. No quiero entrar aquí en la

Copyrighted material

problemática de la dicotomía de enunciados en analíticos y sintéticos. Considero —junto con Quine— errada y sin fundamento tal dicotomía. Pero, sea de ello lo que fuere, lo que, en todo caso, parece seguro es que, de ser correcto el análisis humeano de los enunciados existenciales, la predicación de existencia es analítica. Porque, tomemos un nombre propio cualquiera, p.ej., 'Amadís'. Si tiene sentido alguna frase que contenga tal nombre, cabrá pensar ese sentido; y, seguramente, cabrá entonces pensar en Amadís, lo cual equivale estrictamente —según Hume— a pensar que existe Amadís. Pero, si es que de hecho 'Amadís' es un nombre correcto que forma parte del vocabulario de la lengua castellana, será verdad, en virtud del principio de tercio excluso, lo siguiente: 'O Amadís es buen caballero o no lo es'; luego 'Existe Amadís' será una verdad necesaria, y demostrable; o sea: analítica.

Otro error de Hume es creer que el predicado 'existe' no añade nada y que, por ello, a cualquier cosa que se piense como existente se la puede pensar como inexistente también. Pero 'existe' añade, no algo, sino *todo*. 'Existe Roldán' añade, con respecto a su *super*negación 'No existe en absoluto Roldán', no alguna cosa con respecto a Roldán, sino todo el ser de Roldán, e.e. el propio y mismísimo Roldán. Si se quita eso, si se profiere 'No existe en absoluto Roldán', se ha extirpado —mentalmente— a Roldán; no se lo ha desmochado o desfalcado: se lo ha arrancado de cuajo, se lo ha barrido o eliminado.

La concepción de la existencia del *Beweisgrund* kantiano (escrito en 1763) es la misma que la de Hume en el *Treatise,* pero está más elaborada y mejor apuntalada. (Si Kant ha tomado de Hume esta concepción o no, es algo que dejamos para que lo diluciden los eruditos; Gilson afirma, por su parte —(G:03) p. 196— que la concepción de la existencia del *Beweisgrund* se reduce, en lo esencial, a la doctrina escotista. Pero tal opinión me parece equivocada; compruebe el lector la exposición que sigue con lo visto más arriba sobre el Dr. Sutil.)

La doctrina existencial del *Beweisgrund* comporta dos partes: una positiva, la otra negativa. La parte negativa se resume así: la existencia no añade nada al objeto del que se predica, no le añade ninguna nota, no enriquece su esencia o quididad. Si la existencia añadiera una nota cualquiera a la quididad del objeto, entonces la cosa concebida como puramente posible, independientemente de la existencia, sería incompleta, le faltaría un atributo. Y una cosa previamente no existente no podría comenzar a existir, ya que, para que lo hiciera, sería preciso que fuera ella misma, identificable a través de la barrera que constituye el paso de no existente a existente; pero esa identidad entraña (por el principio de indiscernibilidad de los idénticos) que la recepción de la existencia no haya modificado en nada a la cosa, la cual debe seguir siendo la misma, exista o no. Por ello la existencia no es un predicado. (Para todo esto, cf. (K:00), p. 79-80.)

Hasta aquí hemos visto la parte negativa de la concepción de Kant. Es sobre todo esta parte la que quedará en la KrV, pues la parte positiva, aunque, por un lado, está literalmente conservada, sufrirá una radical modificación de sentido. Esta parte negativa que acabo de resumir me parece errónea y creo que debe ser rechazada. En efecto: si una "cosa" no existiera en absoluto,

Copyrighted material

entonces no tendría tampoco ninguna esencia y fuera un absurdo hablar de "ella". No se puede en absoluto dar existencia a algo de suyo —y expresándonos en presente intemporal— enteramente inexistente, al igual que no se puede quitar completamente la existencia a una cosa dejándola subsistir al mismo tiempo. No se puede concebir a Boabdil como un puro posible, por la sencilla razón de que no es un puro posible (sería igual que concebir el Chimborazo como un puro río). Ni siquiera puede hacerlo Dios, pues un puro posible que coincidiera con Boabdil en todo salvo en el acto de existir, en primer lugar es imposible (no coincidirían en todo, diferirían, p. ej., en cuanto al grado de posesión de la propiedad de ser engendrado por Abuljasán I y Aycha la Honesta); y, además, ese puro posible sería, como purro posible, irreal, absolutamente irreal; pero lo absolutamente irreal no es nada en absoluto, y no tiene ni siquiera sentido hablar de un puro irreal, ya que no hay en absoluto puros irreales. Pues ¿qué cosa podría ser significada por algo que "mentara" a un puro irreal?

Así pues, no sólo sí da algo a un objeto la existencia: le da todo, incluso el objeto, que no es nada sin ella. Propiamente hablando, no se debe siquiera decir que la existencia da algo al objeto, como si éste, sin haber recibido existencia, estuviera ya ahí, siendo entonces un sustrato inexistente, capaz de recibir la existencia, y que pasaría, mediante esa recepción, de ser una pura nada a ser algo. ¡No! Antes de recibir la existencia —si es que ha empezado pura y simplemente a existir— no era nada en absoluto. Y, no siendo nada en absoluto, no era en modo alguno capaz de recibir nada: no podía, pues, llegar a ser existente. Pero hablando de un modo deliberadamente erróneo y situándonos en el *como si,* se puede decir, en efecto, que la existencia da todo al sujeto que la recibe, en lugar de que sea verdad, como dice Kant, que no le da nada; le añade todo, pues, allí donde no había nada, *pone* algo.

Habiendo pronunciado esa palabra, abordamos la parte positiva de la tesis de Kant ((K:00), p. 81 y ss.): la existencia es una posición absoluta de una cosa, y eso la distingue de cualquier propiedad quiditativa, que no pone jamás absolutamente una cosa sino que supone esa cosa puesta. Al afirmar la existencia de algo, lo que se hace es poner la cosa en cuestión (ibíd., p. 82: 'Esos atributos son puestos relativamente al sujeto, pero el propio sujeto, con todos sus atributos, es lisa y llanamente puesto').

Hay una ambigüedad en la noción de posición de Kant: al afirmar la existencia de una cosa, la ponemos; mas, al crear la cosa, Dios también pone la cosa. Pero, por supuesto, son dos actos de posición absoluta muy diferentes: Kant no parece tomar conciencia de ello. Podemos tratar de resolver la dificultad distinguiendo una posición real y una posición mental o lingüística. Al afirmar la existencia de Palestrina, no pongo realmente al gran compositor, me limito a ponerlo mentalmente; y esa posición mental ¿qué es si no, precisamente, una aseveración? Así pues, al afirmar que Palestrina existe, afirmo a Palestrina. No está eso dicho *expressis uerbis* por Kant, pero la noción de posición absoluta —que faltaba en Hume— no parece que se pueda comprender de otro modo. Sobre todo si se tiene en cuenta que, en el *Beweisgrund,* toda aseveración es un acto de posición (la aseveración de una frase en la que

Copyrighted material

un atributo quiditativo es predicado del sujeto es, para Kant, una posición relativa, no absoluta).

Examinemos ahora un problema delicado: ¿cómo es posible que, mientras que, para Kant, la existencia no añade nada, en tanto que, para mí —y si es que se puede uno expresar así— lo añade todo, podamos compartir su noción de existencia como posición absoluta del sujeto? Porque, tanto si la existencia no añade nada como si añade todo, en ambos casos es concebida como algo enteramente original con relación a los predicados quiditativos que añaden tal o cual cosa al sujeto. Por otra parte, cuando decimos que la existencia le añade todo al sujeto, no hay que entender por ello que la afirmación de existencia sea una afirmación en la que predicaríamos del sujeto todo lo que es verdad de él. ¡No! Al afirmar que el sujeto existe, afirmamos al sujeto, lisa y llanamente; y, en ese sentido, es verdad que la existencia no añade nada realmente al sujeto —una vez que éste existe— sino que se limita a confirmar al sujeto, a enviar al sujeto sobre sí mismo. La existencia añade todo en relación con lo inexistente, e.d. en el proceso real de posición ontológica. Dios no puede dar la existencia a un puro posible para hacer de él un ente real. Una posibilidad semejante es absurda. Dios puede poner la cosa, lisa y llanamente, y ese acto de posición da todo a la cosa —hablando incorrectamente—. La confusión, por parte de Kant —o, al menos, su no distinción— entre la posición real y la posición simplemente mental o aseveración le ha ocultado esas diferencias y esas puntualizaciones necesarias, sin las cuales la doctrina es insostenible.

Es más: se puede sospechar que la doble doctrina de Kant encierra contradicciones, tal vez supercontradicciones. En efecto: si poner absolutamente una cosa es ponerla como existente y si, sin esa posición, no es nada en absoluto, ¿cómo se puede poner, entonces, con relación a ella inexistente, otra cosa, puesto que no habría, sin la posición de su existencia (sin su posición, pues), en absoluto "ella" con relación a la cual se pudiera poner otra cosa? ¿Cómo puede ocurrir que "'Dios es todopoderoso" sea necesariamente verdad para un hombre que no admite la existencia de Dios, con tal de que ese hombre haya comprendido bien cómo concibo yo a Dios' ((K:00), p. 82)? ¿Cuál es, según ese hombre, la cosa tal que él sabe que yo concibo esa cosa de tal manera que es afirmable con verdad de ella que es todopoderosa? Según él, nada. Entonces ¿cómo puede saber cómo concibo yo a Dios? No puede saberlo. Puede saber que, en mi idiolecto, la palabra 'Dios' es la abreviación tal vez de alguna descripción definida tal que, si su referente existe, se derivan acerca del mismo ciertas consecuencias; pero saber eso no es en absoluto saber que Dios es todopoderoso: es saber que la palabra 'Dios' se desprende de su definición y de otras premisas (entre ellas la premisa 'Dios existe').

Lo que hay de erróneo y de inadmisible en la doctrina ontológica del *Beweisgrund* es su esencialismo, heredado de Wolff (y, en última instancia de Aristóteles), a pesar de toda la polémica que separa a Kant del profesor de Haller: la creencia en la posibilidad de verdades concernientes a un mero dominio del ser así, sin ninguna implicación de ser-ahí. Esa creencia es ilusoria: un ser-así sin ser-ahí no es nada en absoluto, ni siquiera algo imaginario, puesto que no se puede imaginar más que algo existente. Si se pudiera desalo-

Copyrighted material

jar al ser-ahí y a las implicaciones existenciales del ámbito del ser-así, entonces no se podría ya nunca más reintroducirlas. Y la prueba kantiana de la existencia de Dios (que es, probablemente, falaz de todos modos, puesto que parece cometer una equivocación sobre el alcance de los cuantificadores) fracasaría, además de por otros defectos, por el hecho mismo de que a partir de afirmaciones no existenciales no podría llegarse a ninguna conclusión existencial (no se podría nunca pasar de verdades concernientes a los posibles a verdades concernientes a lo real). Ahora bien, Kant, subrepticiamente, reintroduce una implicación existencial necesaria en los juicios de ser-así. Dice (ibíd., p. 89): O bien lo posible es tan sólo pensable en la medida en que es real, y, en tal caso, está dada la posibilidad en la realidad misma a título de determinación; o bien lo posible es tal porque otra cosa es real, y, en ese caso, está dada su posibilidad interna como consecuencia de otra existencia.

Gracias a esa premisa, desarrolla Kant su prueba, la cual, afirma (p. 104), 'es enteramente a priori' y 'está realmente sacada del examen interno de la necesidad absoluta'. Pero no se da cuenta Kant de que su premisa del enraizamiento forzoso en lo real de toda posibilidad introduce, de hecho, presuposiciones existenciales, de modo que la prueba no se apoya únicamente en consideraciones que se refieren a un reino de pura posibilidad despojada de enraizamiento existencial.

La inconsecuencia de Kant es todavía más evidente cuando nos dice (p. 91) que, o bien las palabras 'espacio' y 'extensión' designan algo, o bien son vacías de sentido. Y precisa (p. 220): Si ni existe el espacio ni está dado siquiera como consecuencia de algo existente, entonces no significa nada en absoluto la noción de espacio.

¡Muy bien! Pero entonces, para que alguien sepa que es verdad 'Dios es todopoderoso' deberá saber que el término-sujeto de esa oración tiene un sentido; deberá, pues, saber —según la presuposición existencial del sentido que Kant reconoce en el pasaje que acabamos de citar— que existe Dios. Siendo ello así, ninguna afirmación tiene sentido si no es puesto o supuesto un referente del término-sujeto; y, así, no puede en absoluto darse el caso de que una cosa, sin existir, antes de existir o independientemente de que exista o no, pueda contener todas sus determinaciones: no puede contener ninguna, tal como el propio Kant parece reconocerlo al hablar del espacio.

Para concluir estas reflexiones sobre la concepción de la existencia en el *Beweisgrund* queremos señalar que, si la afirmación (la posición) de la existencia de **x** es idéntica a la afirmación (la posición) de **x**, entonces cada cosa debe ser afirmable, e.e. el nombre de cada cosa (si existe) debe poder ser un contenido aseverable, al igual que una oración; es, pues, falso que cada oración comporte un verbo (como lo han dicho, equivocadamente, Platón en *El Sofista* y, siguiendo sus pasos, Aristóteles y toda la tradición lógica hasta la elaboración de los cálculos lambda, hace pocos decenios, y, sobre todo, hasta el descubrimiento de la ontofántica en 1976). (Por el contrario, numerosos estudios gramaticales han puesto el acento en la existencia preponderante de oraciones no verbales en las lenguas naturales.) En (G:03) (p. 268) E. Gilson vislumbró que la concepción de Brentano —que, como veremos en el capítulo siguiente, coincide con la

Copyrighted material

del *Beweisgrund* grosso modo—, tomada al pie de la letra, parecía entrañar la aseverabilidad de los nombres. Y, aunque Kant se expresa a este respecto menos claramente y con menos rigor que Brentano, se debe sacar la misma conclusión de la concepción kantiana. (Señalemos, entre paréntesis, que Gilson, después de haber citado y parafraseado con escrupulosa precisión un texto de Brentano sobre esta cuestión, manifiesta una incomprensión fundamental de lo que puede querer decir 'afirmación de x': 'Tomada en el sentido preciso que comporta, la fórmula "afirmación de A" no puede significar más que una cosa: la afirmación de A como A'. Este error conducirá al brillante y malogrado filósofo-francés a extraviarse en una selva de interpretaciones abusivas, cuyo único resultado será poner de relieve una supuesta regresión al infinito entrañada por la reducción (brentaniana). Gilson se apresura, pues, a descartar la posibilidad de enunciados uniterminales, ya que ella arruinaría su propia teoría sobre la primacía del verbo y sobre la inconcebibilidad o inconceptuabilidad de la existencia, la cual sólo nos sería dada en el verbo 'ser').

Por nuestra parte, vemos en el lado positivo de la doctrina existencial del *Beweisgrund* uno de los mejores argumentos para probar que no debe haber, lógicamente, ninguna diferencia categorial entre nombre y frase.

Otra de las consecuencias que saca Kant de su concepción debe ser refutada: la existencia no es un predicado. Sí, es un predicado: o, más exactamente, es un conjunto: el conjunto cuya función característica es una transformación nula o idéntica, e.d. el conjunto cuya función característica envía cada argumento sobre sí mismo. (Esto es sólo posible porque cada cosa es un nivel de verdad o existencia; pues, de no, la ecuación verdad = existencia sería falsa y dejaría de ser cierto que *ens et uerum conuertuntur.)*

A pesar de los aspectos erróneos de la doctrina expuesta por Kant en el *Beweisgrund,* es inmensa la importancia de este escrito en la historia de la filosofía. Por primera vez encontramos en él, desarrollada con algo de detalle, la noción correcta de existencia (la existencia como una propiedad redundancial de toda cosa).

Acápite 2.º LA NOCION DE EXISTENCIA EN LA KrV (CRITICA DE LA RAZON PURA)

No es mi deseo extenderme demasiado en esta obra acerca de la concepción kantiana de la existencia en la KrV. (He tratado este problema en un estudio inédito (P:15).) Indudablemente, tal concepción guarda puntos en común con la del *Beweisgrund:* La existencia no sobreañade nada al sujeto; afirmar la existencia de algo es un poner ese algo; la existencia no es, pues, una nota más que entre en el concepto de una cosa, que sirva para enunciar qué sea la cosa, y "por lo tanto", la existencia no es un predicado real.

Pero algo nuevo aparece en la KrV: aseverar la existencia de algo es ponerlo,

Copyrighted material

sí; pero ponerlo *en el contexto de la experiencia.* Porque sólo cabe un conocimiento que tenga un contenido empírico —hasta la matemática, en cuanto referida a intuiciones puras y no empíricas, es un pensamiento más que un conocimiento, y sólo adquiere estatuto cognoscitivo en cuanto referible o aplicable a contenidos empíricos—. La adición de la cláusula 'en el contexto de la experiencia' cambia completamente la significación de la concepción kantiana de la existencia. Al afirmarse que existe la batalla de Trafalgar, no se está afirmando ya a esa batalla, sin más: se la está poniendo en el contexto de la experiencia; o sea: se está estipulando una regla epistemológica que permite dar con esa batalla, al rebuscar entre los datos de la experiencia —armados, claro, con las estructuras aprióricas que posibilitan que esos datos vengan a constituir una experiencia.

Así, los supuestos del idealismo transcendental, con su relativización de lo afirmable-como-existente al *yo transcendental,* y al hecho de ser dado para dicho *yo* en la experiencia, echan a perder lo valioso de la concepción del *Beweisgrund* —inconsecuente, sí, pero no comprometida con el idealismo—. La noción de la existencia que ahora se perfila es una noción idealista, según la cual la afirmación de algo como existente ya no es la posición pura de ese algo, sino que es una relativización del algo en cuestión con respecto al yo. Quizá en eso es en lo que la existencia, ahora sí, no puede ser ya un predicado real. Un predicado real dice algo del sujeto de la predicación (¡no se lo confunda con el sujeto que hace la afirmación!) sin relativizarlo a quien hace la afirmación (si bien, ciertamente, en Kant no cabe ninguna predicación cognoscitiva sin contenido empírico, y sin que ese contenido empírico sea constituido por el yo transcendental a través de sus estructuras aprióricas). Al decir que la batalla de Trafalgar es sangrienta, el predicado 'sangrienta' tiene contenido real, puesto que atribuye a la batalla algo sin expresar relatividad con respecto al *yo.* Pero —según el Kant de la KrV— sucede lo opuesto cuando se dice que existe esa batalla.

Esa concepción crítico-idealista de la existencia guarda parentesco con otras concepciones idealistas del existir; p.ej., con la que esbozara ya Berkeley —inconsecuentemente—, y que sería desarrollada por el inmanentismo y, luego, por el empiriocriticismo y el neopositivismo, según la cual *esse est percipi* (existir es lo mismo que ser percibido). Pero en Berkeley la fórmula venía a significar, más que una determinación de qué sea el existir, una determinación de la extensión de lo existente. La actitud del Kant crítico es más radical, puesto que —como lo supo ver Ortega y Gasset— la meta que se propone alcanzar es menos la de determinar los límites de lo que existe que la de cambiar la noción misma de existir, de modo radical (y no como de rebote, que es lo que sucede en Berkeley y en el inmanentismo): no es ya que sólo exista lo que está dado en la experiencia; es que el existir mismo es el estar dado.

De ahí que sólo quepa entender a la cosa en sí (e igualmente a esa "cosa en sí" subjetiva que es el yo transcendental) en el sentido en que, efectivamente, la entendieron los neokantianos: como un mero polo referencial de pensamiento, como un "algo" tal que, pensándolo, somos capaces de organizar cohesivamente a nuestro modo reflexivo de entender nuestro propio conocimiento —e.d. la

Copyrighted material

ciencia—, pero sin que tal entender, ni las oraciones con las que se expresa, sea científico o cognoscitivo. De lo contrario, Kant estaría afirmando, en la KrV, la existencia de la cosa en sí, y aplicando, por consiguiente, la "categoría" de *existencia* más allá de los límites de la experiencia, lo cual sería un uso de dicha categoría ilícito y, propiamente, carente de sentido.

De otro lado, lo dicho nos permite captar el perfil singularísimo de las categorías de *existencia* y de *realidad* —así como sus opuestas—, en el cuadro categorial de la KrV.

Los conceptos puros a priori, o categorías, son meras funciones sintetizadoras, meras condiciones para una experiencia posible; sólo mediante ellas es concebible un objeto —y, por tal razón y en tal medida, ellas vienen a constituir el objeto. Las categorías son conceptos de un objeto en general mediante los cuales la intuición de ese objeto viene a ser determinada por una relación a una de las funciones lógicas del juicio o enunciado. El juicio no es sino el modo de llevar lo múltiple de las representaciones de la experiencia dada a la unidad objetiva de la apercepción. Y, de ese modo, constituye a la propia experiencia —e.e. a la experiencia *objetiva,* a la experiencia "como tal", cabría decir en términos aristotélicos—, ya que la experiencia dada o perceptiva no es aún propiamente experiencia a secas. Por ello, la cópula 'es' designa el nexo o enlace de esas representaciones con la apercepción primitiva. El papel de las categorías es hacer posible esa subsunción —aunque también, mediante ella, la propia diversidad de la intuición, tanto pura como empírica, toda vez que está sujeta a la autoconciencia pura a priori (y es correlativa inseparable de la misma) la conciencia empírica de la diversidad dada en la intuición (o, lo que —para Kant— no es sino el reverso de la medalla, la diversidad de la intuición dada en la conciencia empírica). (Que eso es así con respecto a las intuiciones puras lo dice Kant en B160-1; pero, como las intuiciones empíricas están fundamentadas y posibilitadas por las puras, resulta claro que lo mismo es aplicable, *seruatis seruandis,* a las intuiciones empíricas y hasta a las mismas sensaciones.)

Dentro de ese papel general de las categorías, corresponde a las de realidad y existencia la tarea de constituir el mero darse de la experiencia. La diferencia entre ambas estriba en que la categoría de realidad es la que permite que se dé un contenido de experiencia, subsumiéndolo bajo la generalidad de uno-u-otro-contenido, mientras que la categoría de existencia es la que permite colocar los contenidos de experiencia en el contexto más general de toda la experiencia y, así, en su enlace con el sujeto transcendental —enlace ya implícito, empero, en la función de la categoría de realidad.

Así, la categoría de realidad es la que corresponde a cualquier enunciado afirmativo, y la que da esa cualidad del enunciado o juicio —en lugar de ser negativo o indefinido—; la función específica de esa categoría es la de, a través de la afirmación, poner al sujeto del enunciado, pero ponerlo como un objeto, e.d. como un contenido de experiencia determinado por el predicado del enunciado afirmativo en cuestión. A primera vista parecería que la categoría de existencia es de uso más restringido, ya que, siendo la categoría que corresponde a los enunciados asertóricos afirmativos —o sea: la que tiene como función sintetizadora el hacer posible la subsunción de lo múltiple en una unidad

Copyrighted material

mediante enunciados asertóricos afirmativos—, la existencia pareciera jugar un papel más restringido que el de la realidad, pues ésta se extendería también a los enunciados problemáticos afirmativos (aquellos en que se atribuye posibilidad de algo) mientras que la existencia, en cambio, no alcanzaría más que a lo efectivo. Más abajo, en el Ac. 3.º, aportaré evidencia en contra de esa hipótesis exegética. Vayan ya por delante las siguientes consideraciones.

Esa mayor amplitud del ámbito de aplicabilidad de la categoría de realidad se daría sólo si hubiera, para Kant, entes posibles que no fueran efectivos o existentes. En efecto: lo *reales* es, según Kant, todo lo que es objeto de una experiencia efectiva. Ahora bien, ¿es más amplia la experiencia posible que la efectiva? Dedica Kant a responder a esa pregunta una amplia y bien explícita discusión, que figura como dilucidación del tercer postulado del pensamiento empírico en general (en B279/A226 y ss.). Todo, en los fenómenos de la experiencia, sucede según una necesidad hipotética o condicional, o sea: según la ley de causalidad. No hay puro azar o pura contingencia en los fenómenos. La cuestión (dice en B282/A230) de si el campo de lo posible es mayor que el de lo efectivo o existente es importante y debe replantearse así: si todos los fenómenos en su conjunto pertenecen al ámbito y al contexto de una única experiencia, de la cual sea una parte cada representación dada, o si, en cambio, mis percepciones pueden pertenecer a más de una experiencia posible. Pues bien, podríamos —añade Kant— aceptar la segunda hipótesis si pudiéramos pensar en otros modos de representación (otras formas de intuición diferentes del espacio y del tiempo, otras formas de entendimiento diferentes del pensamiento discursivo y del conocimiento por conceptos); pero, aun cuando fueran posibles esos modos alternativos de conocimiento, no podríamos nosotros concebirlos, pues nuestra capacidad de concebir un modo de conocer está limitada por nuestros propios modos de conocer; de suerte que no podemos hablar de ningún campo alternativo de materia representable de otro modo. Y tampoco podemos hablar de otro campo de materia sensible diferente del que nos es de hecho dado: el entendimiento pierde su uso legítimo —empírico, a diferencia del transcendental— si pretende elucubrar acerca de esa supuesta materia sensible alternativa; debe ceñirse el entendimiento a poner orden y unidad en la materia sensible de hecho dada, sintetizándola (y también —como sabemos por otros lugares claves de la KrV— haciéndola posible). Así pues, no hay ninguna razón para postular algo posible que no sea efectivamente existente. Si lo efectivo fuera una restricción de lo posible (aquello que, siendo posible, tuviera además tal o cual característica sobreañadida), entonces fuera menester indicar cuál habría de ser esa característica sobreañadida; cosa a todas luces irrealizable. De ahí que la diferencia entre ser-posible y ser-efectivo sea, no una diferencia de ámbitos, sino de conexión de lo único que es, a la vez, posible y también efectivo con sendas operaciones cognoscitivas: como posible, lo real se vincula a las condiciones formales de la experiencia —o sea: a las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento—, patentizando su acuerdo con ellas; como efectivo, lo real, además de tener ese acuerdo, es dado efectivamente en la percepción y, por ese medio, se integra en el contexto de toda la experiencia. Por ello, no podemos en modo alguno postular lícitamente, más allá de, o como una alternativa frente a,

Copyrighted material

la serie de percepciones que se integran en la experiencia efectiva, otra serie de fenómenos. Esa otra serie ni se deduce de lo efectivamente dado ni, menos todavía, puede concluirse el que se dé sin nada dado que fundamente o requiera su postulación (pues no basta —como es bien sabido— el que carezca de contradicción un pensamiento para concluir de ahí que sea posible su supuesto objeto: dice Kant que eso es mera posibilidad lógica, no posibilidad real, la cual, en cambio, requiere, para ser afirmada, apoyarse, o bien en una constatación empírica, o bien en leyes generales de la experiencia junto con constataciones empíricas, o bien en las condiciones puras a priori de toda experiencia —o sea: sólo podemos afirmar como posible lo que podemos afirmar como efectivamente real). Cierto que, en una nota al final de ese acápite sobre los postulados del pensamiento empírico (B287/A234-5) indica Kant que la efectividad *(Wirklichkeit)* o existencia es una conexión de la cosa con la percepción, mientras que la mera posibilidad es una conexión de la misma con el entendimiento en su uso empírico. Pero eso puede ser interpretado, o bien en un sentido similar al de las declaraciones recién mencionadas (que el ser posible es la conexión entre lo *reales* y las formas a priori del conocimiento —en particular las del entendimiento—, en tanto que el ser efectivo es la conexión perceptiva con la experiencia en general), o bien —si debiera ser abandonada esa interpretación por algún motivo, lo cual no parece suceder— como referido a la oposición entre existencia y mera posibilidad *lógica* —si bien Kant afirma expresamente que todas las categorías modales y no sólo la de existencia, o efectividad, indican esa conexión del objeto con la experiencia (sólo que las diversas categorías modales indican conexión con sendas y diferentes facetas de la misma).

Por consiguiente, no hay, para Kant, una experiencia posible que sea diferente de la experiencia efectiva. Al hablar de experiencia posible alude a la propia experiencia efectiva (si así puede llamarse a la experiencia, utilizando la categoría de efectividad en una aplicación que ya no es empírica, pues la experiencia no es un objeto de la experiencia) pero considerada con abstracción de las particularidades de lo sensorialmente dado. Sólo es, pues, posible lo efectivo. Y de ahí que, si sobre algo se hace un enunciado afirmativo problemático verdadero, quepa asimismo hacer sobre ese mismo algo un enunciado asertórico verdadero también afirmativo y, por ende, reconocerle existencia (aplicarle la categoría de existencia).

Como aplicar a algo la categoría de realidad es tratarlo de modo que sobre ello se hagan enunciados afirmativos verdaderos, resulta que a todo aquello a lo que se aplica esa categoría de realidad aplícasele también la categoría de existencia. Por la primera se indica la percepción de aquello a lo que es aplicada, a diferencia de su mero ser concebido (B196/A157). La realidad es, en efecto, aquella categoría que corresponde a la sensación; es real aquello cuya representación es un ser en el tiempo, siendo así la coseidad o realidad *(Sachheit, Realität)* aquello que, en los fenómenos, corresponde a la sensación, o sea: la materia transcendental de todos los objetos como cosas en sí (B182/A143). Obviamente no significa eso que la realidad del objeto de experiencia sea su transcendentalidad o su inseidad, sino precisamente lo contrario: es su ser

Copyrighted material

dado en la sensación al sujeto, o sea —en el marco de la teoría idealista-transcendental del conocimiento— su no ser-puesto (sino precisamente dado), lo cual se piensa o conceptúa en la teoría crítica *como si* fuera un ser dado por un objeto transcendental o cosa en sí —concepto límite éste último que sólo sirve para indicar que la conexión entre lo dado y el sujeto no puede ser justificada a priori, sino meramente constatada, por ser lo dado lo múltiple o de suyo desordenado o caótico. Justamente, pues, es la *Realität* de los fenómenos, en la intuición *empírica* (y no pura) lo que en ella le corresponde o toca a la sensación, o sea: su ser sensorialmente *dados* al sujeto. Y ¿qué es la existencia? Pues lo mismo (B272/A225), el ser-dado al sujeto (o poder serlo, ya que hay objetos cuya existencia colegimos de otros datos sensoriales en virtud de las leyes causales, pese a que no podemos, por las particularidades de nuestros órganos sensoriales, percibirlos: B273/A225); sólo que la existencia añade esa referencia a la experiencia como un todo, ese ser subsumido lo dado en el contexto global de la experiencia, ocupando en el mismo su lugar propio.

Por eso, allí donde ambas categorías se emplean, ellas mismas, como predicados, e.d. cuando se predican de un objeto de experiencia, es indistinto usar la una o la otra; y tales enunciados tienen —como ya he indicado— un carácter —¡digámoslo así!— metateórico o metacientífico, el carácter de reglas epistemológicas que no están incluidas en la ciencia. En ese empleo directamente predicativo, es lo mismo decir que existe Perpiñán que decir que Perpiñán es real.

Ahora bien, téngase en cuenta que —como lo señala Kant en B705/A677— las categorías por sí mismas y sin entronque con una experiencia posible, no son ni constituyen conocimientos, sino meras formas de pensar. Precisamente por eso, las categorías en general —y, particularmente, las de existencia y realidad— son indefinibles. En vez de contenido conceptual o semántico —del cual carecen estas dos categorías todavía más ostensiblemente que otras—, tienen un uso empírico, o sea: inmanente (en terminología kantiana). Las únicas dos cosas que cabe hacer con las categorías son, pues, las siguientes: 1.ª, emplearlas efectivamente en ese uso empírico y, mediante la función sintetizadora que les es propia, constituir la experiencia objetiva a través del tipo de juicios a que esas categorías corresponden; 2.ª, indicar explícitamente cuál es ese uso empírico. Esto último es lo que se lleva a cabo al hacer figurar una de las categorías como predicado, en vez de, usándola, unir un predicado diverso de ella —un predicado con contenido empírico— con un sujeto. Al decir, pues, 'Existe el Peñón de Gibraltar' o 'Es (algo) real el Peñón de Gibraltar' no se emite conocimiento alguno; esas oraciones no tienen contenido empírico, sino que expresan pensamientos metacognoscitivos, indicaciones metateóricas según las cuales cabe buscar, y hallar, entre los contenidos de la experiencia, a uno que es el Peñón de Gibraltar.

Vale la pena, eso sí, señalar que —si bien en un sentido muy sui generis— Kant acepta la validez de la regla de generalización existencial para los enunciados afirmativos (como lo había hecho, a su manera —mal que bien, y sólo para un sentido de la cópula 'es'—, Aristóteles). Porque la categoría de existencia es la que posibilita directamente los enunciados asertóricos afirmati-

Copyrighted material

vos, cualquiera que sea su contenido. Por eso, si es, en el plano del conocimiento, verdad que las Malvinas son un archipiélago, es que también es verdad —pero en el plano de puro pensamiento, epicognoscitivo— que existen las Malvinas. Claro está, una verdad en el plano epicognoscitivo no tiene el mismo carácter que una verdad en el plano cognoscitivo; en este último, acepta Kant —como lo pusiera de relieve Brentano, en su polémica con Windelband—, una versión de la noción adecuacional de la verdad, como correspondencia con la realidad —o, mejor, con el objeto, constituido por el yo transcendental. En el plano epicognoscitivo no cabe esa noción de verdad. Por eso, en tal plano sólo cabe entender la verdad como vigencia veritativa, como validez alética. De ese modo, viene Kant, en su período crítico, a resucitar el esencialismo alético que inaugura Aristóteles: se dan (en un sentido inexistencial, de mero estar en vigencia veritativa) verdades que no tienen por qué corresponder a cosas. Solo que ahora, para Kant, esas verdades incluyen *todas* las verdades expresadas por enunciados de la forma 'Existe...' o 'Es real...'. (Puede eso parecer curioso y hasta chocante, ya que una verdad cuyo ser-verdad consista en pura validez o vigencia inexistencialmente veritativa no tiene por qué entrañar existencia de aquello acerca de lo cual versa, mientras que cualquier afirmación, sea o no una afirmación de existencia, pareciera entrañarse a sí misma. Mas reflexiónese en esto: al aseverar, en ese plano epicognoscitivo, la existencia de algo, no se habla de ese algo, no se le está atribuyendo propiedad alguna y, por ende, no se está entrañando o presuponiendo la existencia de tal algo —por extraño que pueda parecer—, sino que se está dando una regla que permite buscar al algo en cuestión entre los contenidos de la experiencia. Y de esa regla no se deduce la propia regla —dedúcese ésta tan sólo de una premisa con contenido y carácter cognoscitivos—, porque se trata de una verdad regulativa o epicognoscitiva, una verdad-como-regla, que es una vigencia alético-regulativa, la cual no puede entrañar a su vez una metarregla similar porque carece de contenido empírico.) Naturalmente, debe haber una conexión entre una verdad pura, epicognoscitiva y sin contenido real, como una atribución de existencia, y el contenido de la experiencia; la conexión estriba en que la atribución de existencia es verdadera ssi cabe encontrar en la experiencia un contenido que sea referente del sujeto gramatical de la atribución en cuestión, y que venga determinado por otros contenidos de experiencia. (Decíamos más arriba que la verdad de 'Existe Gibraltar' me permite buscar y hallar, en la experiencia, algo que sea Gibraltar; pero nótese que nunca —según Kant— encontraremos, a secas y sin más, un algo, sino que lo encontraremos siempre en un enlace de representaciones; encontraremos, p,ej., que Gibraltar es colonia británica; y, así, encontraremos a Gibraltar.)

Sólo ahora aparece con toda claridad la novedad que representa la KrV frente al *Beweisgrund* en lo tocante a la noción de existencia. En su obra de 1763, Kant venía a identificar a cada ente con su existencia, de modo que afirmar la existencia de algo era afirmar a ese algo. Ahora no: la existencia de algo no es ese mismo algo; cabe buscar y encontrar, entre los contenidos de experiencia, al algo en cuestión, pero no a su existencia. Porque la existencia de algo, lo dicho al decirse que existe ese algo, no es contenido alguno (de ahí la

Copyrighted material

falta de contenido real de la existencia): es una mera regla en virtud de la cual cabe buscar y encontrar al algo en cuestión entre los contenidos de la experiencia.

Lo dicho sobre la validez de la regla de generalización existencial según la concepción de la KrV debe entenderse, empero, con una debida restricción. Dicha regla se aplica a cualquier pensamiento que se afirme como un conocimiento, como un enunciado de la ciencia. No se aplica, en cambio: ni a enunciados aseverados en un plano epicognoscitivo (pues, de aplicarse a ellos, concluiríase que existe realmente la cosa en sí, o el yo, o cualquier categoría y, por tanto, que existe la existencia, sin que sea empero posible encontrar, entre los contenidos de la experiencia a nada de todo eso —según Kant, claro—); ni a enunciados que, por su índole, pudieran ser cognoscitivos, pero no son aseverados como tales. P.ej., supongamos que me es dada o formulada la oración 'Mudarra nace en Córdoba'; por su índole es tal que, si se afirma, se afirma como verdad científica; y entonces sí cabe concluir que existe Mudarra; pero, si se afirma como verdad literaria —cosa que Kant ni siquiera prevé—, entonces no podría entrañar la afirmación de la existencia de Mudarra. Pero es que en el enfoque de Kant no hay lugar alguno reservado a los enunciados comúnmente considerados verdaderos acerca de personajes literarios o legendarios. Por ello, las únicas afirmaciones verdaderas a las que no se aplica la referida regla de generalización existencial son las de metaciencia filosófica, cuya verdad ha de entenderse en sentido diferente de la verdad de los enunciados científicos.

Surge, no obstante, una duda. Como se atiene Kant a la lógica aristotélica, admite el principio de tercio excluso, una de cuyas instancias parece ser 'O Mudarra nace en Córdoba o no nace en Córdoba'. Si admite también la regla de generalización existencial (de una premisa en la que aparezca un nombre propio puédese inferir la existencia de lo por ese nombre significado), y la regla de las dos mitades (si p $\vdash$ q y r $\vdash$ -q, entonces de "p o r" se deduce q), entonces resulta obvio que de esa instancia del tercio excluso se deduciría que existe Mudarra. Ahora bien, los enunciados existenciales son, para Kant, sintéticos, si bien, en este caso, por 'sintéticos' hay que entender únicamente que son a posteriori. En rigor, no son ni analíticos ni sintéticos en la plenitud de sentido de este último adjetivo, toda vez que no hay en un enunciado así ningún predicado real, o sea ningún predicado que exprese una representación empírica, e.d. que refleje un contenido de experiencia, sino que el predicado es meramente de tipo epicognoscitivo o regulativo y, al unirse enunciativamente al sujeto, se indica que cabe buscar y encontrar en la experiencia a algo significado por ese sujeto. Pues bien: siendo a posteriori toda verdad existencial, resulta que esa regla epicognoscitiva en la que consiste una verdad tal es, no conocible —pues esas verdades no son cognoscitivas—, sino aseverable en sentido no-cognoscitivo tan sólo con dependencia de que cierto contenido de experiencia haya sido previamente dado al sujeto, a saber: aquél al que se va a atribuir existencia o realidad. Pero entonces no cabe deducir una verdad existencial de una verdad lógica que, por serlo, es analítica y, por ende, a priori.

Perfílanse dos soluciones para Kant. Puede éste, o bien aplicar la regla de

Copyrighted material

generalización existencial únicamente a enunciados asertóricos afirmativos, o bien negar que la oración 'Mudarra nace en Córdoba o no' sea una instancia del tercio excluso. De hecho, Kant parece adoptar ambas soluciones. La categoría que funda los enunciados asertóricos negativos es el no-ser o la inexistencia (que también resulta ser, como lo indican expresamente varios pasajes —p.ej. B182/A143—, idéntica a la negación, que es lo opuesto a la categoría de realidad, la cual funda los enunciados negativos en general). Así pues, para Kant una negación debe siempre entenderse en el sentido que algunos filósofos contemporáneos llamarían 'negación externa' (y, como se recordará, la dicotomía de negaciones, externa e interna, remonta a Aristóteles). 'Jasán II no es bondadoso' no debe entenderse como atribución de algo —de una carencia de bondad— a Jasán II; tal atribución sería, más bien, un enunciado indefinido, que es posibilitado por la categoría de limitación; y, si bien parece decirnos Kant, en B97-8, que esos enunciados son puramente negativos salvo en apariencia, la interpretación más verosímil de lo dicho en ese pasaje es que Kant está introduciendo justamente la limitación como negación *interna,* que posibilita enunciados que, siendo afirmativos a los demás efectos, encierran sin embargo un predicado puramente negativo. De ahí que un enunciado limitativo como 'Jasán II es carente de bondad', al ser —en todo lo que no se refiere a la naturaleza del predicado— afirmativo, está en el grupo de los asertóricos afirmativos y, por ende, de los que son posibilitados por la categoría de existencia. (Aquí surge, eso sí, la dificultad de que un enunciado no posibilitado por la categoría de realidad, sino por la de limitación que es como un subcontrario de la misma, es, no obstante, posibilitado, en lo tocante a la modalidad, por la de existencia. Parece romperse así la equivalencia que he venido sosteniendo entre realidad y existencia. Pero con ello, más bien, se patentiza una dificultad interna de la estructura tricotómica, en vez de dicotómica, de las clasificaciones kantianas: la limitación no parece ser, respecto de la realidad, algo contrario, sino subcontrario, o incluso tal vez una "subcategoría" de la de realidad, oponiéndose así ambas a la de negación. Esos problemas, interesantes, no parecen poder esclarecerse sobre la base de indicaciones explícitas *ni implícitas* de la pluma de Kant. Seguramente no logró el filósofo de Königsberg ni siquiera plantearse con claridad y cara a cara tales problemas, que sólo pueden tratarse adecuadamente desde un prisma lógicamente más riguroso que el que manifiesta Kant.)

Tenemos, pues, que para Kant los enunciados con negación interna, indefinidos, son afirmativos a efectos de modalidad. De 'Mudarra es no-nacido-en-Córdoba' sí se sigue, por lo tanto, que existe Mudarra, pues esa premisa es un enunciado asertórico limitativo y, por ende, en cuanto asertórico es afirmativo. Pero los enunciados asertóricos negativos son posibilitados por la categoría de inexistencia o no-ser y no entrañan consecuencias existenciales. La verdad sería, pues, en este caso —si es que hubiera alguna, para Kant— que Mudarra no nace en Córdoba, o sea: que no es cierto que haya nacido Mudarra en Córdoba; de lo cual no se concluiría nada con respecto a la existencia de Mudarra.

(Incidentalmente cabría, eso sí, expresar una seria inquietud respecto de esa función de la categoría de no-ser o inexistencia. Siendo ésta la que posibilita

Copyrighted material

enunciados negativos asertóricos como 'No es democrático Brunei', ¿síguese de un enunciado así, del enunciado tomado como ejemplo en este caso, que no existe Brunei? Ocúrresele a uno que así suceda por paralelismo con la función de categoría opuesta, la de existencia. Pero es obvio que Kant no ha podido pensar en cosa semejante. Ello revela una profunda asimetría entre ambas categorías y entre sendas funciones: la de inexistencia no funciona como la de existencia, sintetizando una pluralidad de representaciones en la unidad del enunciado asertórico (afirmativo) y, por medio de ello, indicando que cabe buscar y hallar entre los contenidos de experiencia uno que sea lo significado por el sujeto del enunciado; funciona, al revés, bloqueando una síntesis determinada (aquella que sería efectuada en el enunciado que resulte, mediante su aplicación, negado), excluyéndola, o sea: descartando un determinado enlace de representaciones en la unidad de un enunciado asertórico correspondiente y, en esa medida, no autorizando —mas tampoco prohibiendo— que se busque entre los contenidos de experiencia a algo significado por el sujeto del enunciado. Claro que eso suscita serias dificultades para Kant con respecto a su concepción del papel sintetizador de las categorías. ¿Qué función sintetizadora o unificadora cumplen las categorías de negación y de no-ser —por lo demás identificadas de hecho por Kant—, que son las opuestas respectivamente a las de realidad y existencia? Y otro tanto cabría preguntar respecto de la de imposibilidad. Mas esas dificultades no me parece que deban esgrimirse como dificultades de la presente interpretación, sino que seguirían planteándose también en el marco de interpretaciones alternativas. Son, pues, dificultades que asedian a la propia doctrina de la KrV. Pero acaso podría ésta ajustarse modificándose levemente, para hacer sitio a categorías cuya función fuera, no la de posibilitar una síntesis, sino la de excluirla. El problema, muy serio, que entonces surgiría sería el de dilucidar qué es eso de la *exclusión,* en el marco de una ontología como la kantiana, para la cual la falta de algo no es algo: B347/A291.)

Sea como fuere, la solución de Kant al problema que planteábamos y que se centraba en la concluibilidad de la existencia de un personaje como Mudarra parece ser doble: además de excluir del ámbito de aplicabilidad de la regla de generalización existencial a los enunciados negativos, Kant diría sin duda que el enunciado 'Mudarra nace en Córdoba o no' no es una instancia del tercio excluso, pues ninguna de las dos oraciones disyuntivamente conectadas en ese enunciado sería una oración legítima, toda vez que a la palabra 'Mudarra' no estaría asociada ninguna representación —o, por lo menos, ninguna representación susceptible de jugar un papel armónicamente encuadrable en el contexto de la experiencia, a diferencia de las de la fantasía o el sueño: B278—. O acaso diría Kant que una oración disyuntiva como la que estamos considerando sí es una instancia del tercio excluso, pero sólo en un plano de mera verdad lógica, analítica; y que, para que sea aplicable a una premisa la regla de generalización existencial, es menester que esa premisa sea aseverada como verdad sintética, e.e. propiamente cognoscitiva —un enlace de representaciones, y no meramente una explicitación analítica de lo ya precontenido en el sujeto (suponiendo que ese célebre enfoque kantiano de los enunciados analíticos pueda aplicarse a oraciones no atómicas, como son las instancias del tercio excluso). Claro que pro-

Copyrighted material

cedimientos de ese tipo son los que sirven para reducir el papel de la lógica a una dignidad meramente decorativa, en verdad impotente. Más valiente es la solución radical de otros idealistas o verificacionistas, para quienes el ser-verdad es un poder ser comprobado (los intuicionistas contemporáneos, como Brouwer, Heyting, Dummett), a saber: abandonar lisa y llanamente el principio de tercio excluso.

Sea como fuere vemos en todo caso por qué son sintéticos —o, más exactamente, a posteriori—, para Kant, los enunciados de existencia. No pueden derivarse de principios lógicos, porque no hay aplicabilidad de principios lógicos más que a oraciones atómicas de cuyos sujetos se haya garantizado, previamente, que tienen un referente en la experiencia.

He dicho más arriba que la noción de existencia de la KrV es que existir es ser-dado. Es menester, empero, introducir una rectificación o matización: existir es ser-dado en el contexto de toda la experiencia *(in dem Zusammenhange der Erfahrung,* B279 y passim) —o sea: en el marco de una experiencia global coherente—; no cualquier representación intuitiva de cosas externas garantiza la existencia de las mismas, pues puede tratarse de imágenes fantásticas o de sueños (vid. B278).

Todas las consideraciones que preceden nos permiten evaluar la aserción de Kant en la KrV de que la existencia no está incluida en el concepto de ninguna cosa. Uno de los usuales errores interpretativos respecto de la KrV estriba en querer entender ésa y otras afirmaciones de Kant —como la de que la existencia no es predicado real— al margen de toda la analítica transcendental, y de lo que indica en ella Kant sobre las categorías de realidad y existencia; o sea: al margen de una comprensión de esa peculiar concepción idealista del existir, que es un pilar de toda la KrV. Pero, si miramos los pasajes en que dice Kant que el existir es extrínseco al concepto de una cosa, que no puede hallarse analizando el concepto de algo (p.ej. A225, B272), veremos que Kant puntualiza al instante que la existencia tiene que ver, no con la pregunta de qué sea la cosa —de qué determinaciones tenga o deje de tener—, sino con la pregunta de si una cosa tal es dada mediante la percepción. Es más: los pasajes del Ideal de la razón pura en que se refuta la prueba ontológica, que son los más usados al hablarse de la concepción kantiana de la existencia, contienen la rotunda afirmación de que mediante la existencia —entiéndase: mediante el enunciado existencial afirmativo— un objeto es pensado como contenido en el contexto de toda la experiencia *(in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten;* A600-1/B628-9). Al margen de esa conexión con la experiencia global —añade Kant— ninguna nota puede indicarse como peculiar del concepto de existencia y que sirva para diferenciarlo del de posibilidad. (¡No se olvide que la posibilidad real no es, en la KrV, mera pensabilidad lógicamente conherente, sino ajuste con las condiciones formales de la experiencia!)

Se ve, pues, cómo, a pesar de que los enunciados existenciales son sintéticos, no puede nunca sobreañadirse con ellos una determinación más a las notas que forman el concepto del sujeto, mientras que en los demás enunciados sintéticos sí se hace eso (no en el sentido de que, al aseverarse un enunciado así, se modifique o amplíe el *concepto* del sujeto, pero sí se amplía la concepción, el acervo de

Copyrighted material

determinaciones que atribuimos al sujeto en cuestión). Al predicar existencia, ni se extrae ésta de las notas del concepto del sujeto, ni se enriquece nuestro conocimiento del sujeto; porque las verdades existenciales no son cognoscitivas, no se "saben" en el sentido más propio de la palabra 'saber'; son verdades epicientíficas, con carácter de reglas epistemológicas, según hemos visto.

Todo nuestro estudio de la noción de existencia en la KrV se ha basado sólo en la "teoría transcendental de los elementos", y hemos dejado de lado la "teoría transcendental del método". En esta última parte (p.ej. en el tercer *Abschmitt* del Canon) se enuncia la pensabilidad de la existencia de algo metaempírico. Y esas consideraciones son desarrolladas en la *Crítica de la razón práctica.* Pero se trata ahí de un saber práctico que no es conocimiento. Enunciados existenciales sobre algo imperceptible sólo pueden tener un valor de metafísica práctica, a la que se tiene acceso por la fe moral; en modo alguno supone esa rehabilitación de tales enunciados, tomados en ese sentido, un menoscabo de la concepción idealista del existir, pues es ésta la única que tiene validez cognoscitiva.

Antes de pasar al Acápite siguiente, conviene añadir algunas consideraciones más sobre la concepción de la existencia en la KrV. La primera se refiere al motivo por el cual ha escogido Kant a las categorías de realidad y existencia como las correspondientes, respectivamente, a los enunciados afirmativos en general y asertórico-afirmativos, en particular. Kant no aporta ninguna justificación de esa opción, la cual resulta extraña, pues en verdad no se ve a primera vista por qué es la categoría de realidad la que, al ser aplicada, posibilita o engendra un enunciado afirmativo sea el que fuere, o por qué la de existencia funda un enunciado asertórico-afirmativo. En el caso de la primera de ambas, la clave puede venir dada por la categoría opuesta, la de negación, que funda los enunciados negativos: lo que parece opuesto a la negación, a la cual identifica Kant con el no-ser, es la realidad; y, como la primera funda los enunciados negativos, la segunda fundará los afirmativos. Mas ¿son juiciosos esos considerandos? ¿No podría, p.ej., pensarse que la negación que funda los enunciados negativos es, no el no-ser, sino otra cosa —una mera negación predicativa, que sería un no ser-esto-o-aquello, en lugar de un no-ser a secas, o sea: no ser-real? Porque, a simple vista, pareciera que lo que posibilita esa síntesis —o, según la hipótesis interpretativa más arriba esbozada, esa exclusión de síntesis— que se efectúa al enunciar 'Robespierre no es egoísta' no parece ser el no-ser, la irrealidad pues, sino una negatividad que tenga el carácter de predicatividad negativa o de negación de predicación, mas no de negación de realidad; no se postula —ni se supone, ni nada por el estilo— irrealidad o no-ser de Robespierre. Sólo pareceria poder decirse que se ha aplicado ahí un concepto de no-ser o irrealidad si con ello se aludiera a que se atribuye no-ser o irrealidad al estado de cosas que sería el egoísmo de Robespierre. Mas en la ontología kantiana no hay sitio para estados de cosas.

Lo que sucede es, probablemente, que a Kant no se le ha ocurrido nada que pudiera desempeñar esos dos cometidos de fundar, respectivamente, los enunciados afirmativos y negativos si no es el par de conceptos que forman la realidad y el no-ser o irrealidad. Y, además, Kant debe de haber querido indicar con esa adjudicación de tales funciones a los dos conceptos en cuestión que, por un lado,

Copyrighted material

toda atribución predicativa cognoscitiva conlleva una afirmación —pero con carácter alético-regulativo, no cognoscitivo— de la realidad de aquello que venía significado por el sujeto de la atribución predicativa en cuestión; y, por otro lado, que en los enunciados negativos no se contrae tal compromiso ontológico (si bien no resulta claro cómo la aplicación de la categoría de negación —no ser, irrealidad— meramente excluye el compromiso ontológico positivo consistente en dar por supuesta la realidad de lo significado por el sujeto de la oración, en lugar de llevar parejo un compromiso ontológico negativo, a saber: dar por supuesta la irrealidad de (lo significado por) ese sujeto oracional). Ambas razones parecen estar vinculadas: si a Kant no se le ha ocurrido ningún denominador común de los conceptos utilizados en enunciados predicativos afirmativos y si ha colocado, en el lugar de tal inencontrado denominador común, al concepto de realidad, es sin duda porque no hay para él predicatividad afirmativa que pueda prescindir de las particularidades de ser ésta o aquélla; de suerte que, al prescindirse de ellas, ya pasamos del plano de enunciados predicativos al de una atribución de realidad. En eso, y en la medida en que así ve las cosas, no es esencialista Kant, pues vincula las atribuciones predicativas —siempre, eso sí, que sean cognoscitivas y con sentido empírico— a una atribución correspondiente de realidad, en lugar de buscar un denominador común puramente quiditativo o predicativo y, por ende, ajeno a la atribución de realidad. En la esfera empírica, cognoscitiva, no hay para Kant verdades carentes de carga de realidad, o exentas de compromiso ontológico. Sólo que ese compromiso de atribuir realidad al sujeto de la predicación cognoscitiva afirmativa debe entenderse en el sentido idealista de atribuirle un ser-dado-al sujeto cognoscente.

Todo lo dicho sobre los enunciados afirmativos en general y sobre la categoría de realidad aplícase, *mutatis mutandis,* a los enunciados asertórico-afirmativos y a la categoría de existencia o efectividad —y, respectivamente, a los enunciados asertórico-negativos y a la categoría de inexistencia. Por ello, no juzgo ya que valga la pena explayarme sobre los últimos, toda vez que la discusión repetiría, cambiando uniformemente las palabras clave, la que acabo de brindar en torno a los enunciados afirmativos y a la categoría de realidad.

La segunda consideración que deseo proponer en este final de acápite está estrechamente emparentada con la anterior y se refiere a las privaciones o negaciones. Al final de su nota sobre la anfibología de los conceptos de reflexión aparecen unas declaraciones sobre la nada y los diversos tipos de nada, como lo opuesto a algo en general, o de nihilidad. Dícese allí que la realidad es algo mientras que la negación (no) es nada, a saber: un concepto de la falta de un objeto, como la sombra o el frío (un *nihil priuatiuum).* Es obvio que Kant concibe a las carencias, como lo ha hecho la tradición aristotélica, como no-entes, como lisa y llanamente nada. No es que exista o sea real un algo que sería la oscuridad, sino, simplemente, que, allí donde ésta dizque se estuviera dando, lo que pasa es que no se da luz. Ahora bien, en la teoría del esquematismo (B182/A143, ss.) desarrolla Kant su concepción de los esquemas correspondientes a sendas categorías de realidad y negación o no-ser, a saber: lo lleno y lo vacío del tiempo. Esto arroja luz sobre la discusión anterior acerca de los motivos por los cuales no ha hallado Kant denominador común alguno de los conceptos predicativamente

Copyrighted material

atribuidos a uno u otro sujeto y, en su lugar, ha colocado al concepto de realidad. Y es que, al prescindir de las particularidades de lo atribuido en las oraciones predicativas, lo único que queda es que el ente al que es atribuida una u otra propiedad, sea la que fuere (pero con contenido empírico y, por ende, con un sentido cognoscitivo), es dado en una sensación y es dado como ejemplificando, en cada caso, *una u otra* propiedad determinada; mas ese darse a la capacidad sensorial con una u otra propiedad es susceptible de grados —volveré sobre esto en seguida— en escala descendente, cuyo caso límite es la ausencia o falta de esa presencia sensorial, caso en el cual se aplica la negación o el no-ser, pues se tiene el vacío, el tiempo vacío; éste, empero, no es, a su vez, un algo, un contenido negativo, sino que es la mera falta de contenido positivo.

Ahora bien, de nuevo, y sin más supuestos, el hilo de esas consideraciones no parece constituir un razonamiento convincente. Si se me da un objeto en la sensación que ejemplifique en alta medida la propiedad de ser cálido y si se va disminuyendo la intensidad de esa ejemplificación hasta llegar al caso límite del cero absoluto de temperatura, no resultará un vacío, un tiempo sin sensación, sino una sensación de frío espantoso —salvo que mi organismo ya no pueda resistir y perezca, pero eso no hace al caso, como lo reconocería el propio Kant—. Lo que debiera conectar el no-ser, la irrealidad, con esa falta de calor sería que la verdad de que el objeto es cálido consistiera en la existencia de un estado de cosas que fuera el estar caliente el objeto. Pero, aunque Kant en repetidas ocasiones viene a usar casi como intercambiables los términos *'Wahrheit'* ('verdad') y *'Wirklichkeit'* ('efectividad'), el último de los cuales a su vez viene a ser, en casi todos los contextos, sinónimo de *'Dasein'* ('existencia'), no ha extraído empero la consecuencia que parecía imponerse, a saber: que la verdad de lo dicho en la oración es la existencia de algo que sea el correlato extralingüístico de esa oración, o sea: un estado de cosas. Como no ha ido por ahí el pensamiento de Kant, sólo puede justificar el vínculo entre negación y no-ser-postulando gratuitamente que una propiedad es positiva y su contraria o contradictoria (su complementaria) negativa, o sea: que, al atribuir frío a un objeto, se está simplemente negando que tenga calor. Por otro lado surge una dificultad suplementaria para Kant, puesto que, al negarse del objeto que tenga calor, al decirse que es frío o que carece de calor, parece estarse profiriendo, no un enunciado negativo, sino uno indefinido. Lo que podría Kant alegar es que, como el frío no es nada —es falta de calor, pero una falta de algo no es nada—, al bajar el grado de calor con el que es dado el objeto hasta llegarse al cero absoluto de temperatura, ya no percibiríamos nada en absoluto —no habría un percibir que el objeto es frío, sino que meramente se da un no percibir que el objeto está caliente, lo cual a su vez se reduce a que no se da un percibir que el objeto esté caliente. Claro que, a lo mejor, podríamos seguir percibiendo al objeto si es que éste se nos da también con otras propiedades sensorialmente percibibles; pero, si únicamente se nos estaba dando con su propiedad de calor, o, en todo caso, en la medida en que en eso nos fijábamos, dejamos de percibir al objeto al extinguirse por completo el calor de ese objeto y alcanzar la temperatura del mismo el nivel cero. Naturalmente, si hubiera reconocido Kant alguna entidad positiva a las carencias o faltas, no hubiera sido tan fácil y simple identificar la disminución de tal propiedad, o de su ser-dada en la sensa-

Copyrighted material

ción, hasta el grado cero o nulo, con el llegarse al punto donde ya no es aplicable la categoría de realidad y pasa a serlo, en cambio, la de irrealidad o negación. (Un camino alternativo sería el reconocimiento de estados de cosas y de que los mismos son objetos sensorialmente percibibles.)

Mi tercera y última consideración se refiere a la gradualidad. En la segunda anticipación de la percepción desarrolla Kant su concepción de grados de realidad: como el esquema de la realidad es la plenificación del tiempo, cabe percatarse de que el tiempo puede estar lleno en infinidad de grados escalonados, y que cualquier grado está separado del vacío total por grados intermedios —densidad de esa escala de grados, a la cual llama Kant 'continuidad'—. El ser lleno el tiempo en lugar de vacío estriba en que se esté dando al sujeto cognoscente una sensación; y lo que lleva a decir que hay grados de plenificación del tiempo es que hay grados de sensación o percepción. Con respecto a la categoría de existencia, no habla Kant empero de grados, pues lo que tiene de peculiar esta categoría, lo que ella sobreañade a la de realidad, es la conexión de lo sensorialmente dado con la experiencia en su conjunto —su esquema es el conjunto del tiempo; y esa conexión no parece semejársele a Kant susceptible de grados. En esa concepción de grados de realidad insiste también en B415, en una nota hacia el final de los Paralogismos, donde habla de la realidad como *quantum* o magnitud de existencia. Tenemos aquí algo interesante: Kant nos brinda una versión idealista de la concepción de grados de realidad. Pero, lo mismo que aquellos filósofos escolásticos que —como Suárez, p.ej.— habían aceptado que se dan grados de realidad, desconoce Kant que se dan los inversamente correspondientes grados de irrealidad: cuanto mayor frío, menor calor y viceversa; cuanto menos realidad, más irrealidad y viceversa. En lugar de identificar —como abusivamente lo hace Kant en B210/A168— la negación a secas con negación total *(gänzliche Negation),* cabría reconocer que lo que no se da en grado máximo ya es irreal —en algún grado—, o sea: ya es tal que, en algún grado, se está dando su opuesto. Y entonces no necesitaríamos incurrir en la confusión en que cae Kant al rechazar la realidad de las carencias o privaciones, lo que lo lleva a —aun prescindiendo de postular estados de cosas— identificar, con liviano desenfado, el ya no ser percibida una propiedad en un objeto con un no ser ya percibido el objeto mismo y con un no-percibirse ya nada de nada (identificación que sólo puede justificarse, a la postre —según lo vimos líneas más arriba— acudiendo a esa especie de "en-cuanto" incercenable o indilucidable que estriba en meter la coletilla 'si nos fijamos únicamente en esa propiedad'; pues la alternativa que se nos ocurría, a saber que ninguna otra estuviera siendo percibida, no puede esgrimirse *en el presente contexto* sin incurrir en petición de principio).

Copyrighted material

Acápite 3.º LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DE LA TESIS DE KANT SOBRE EL SER

En su escrito de 1962 (H:00), Heidegger esboza una interpretación que me ha inspirado las siguientes anotaciones críticas.

Dice Kant en la KrV que el ser no es un predicado real. Heidegger interpreta esta *realidad* "en el sentido originario", como lo que pertenece a una cosa —*res, Sache*— e.e. la quididad *(Sachgehalt* o *Sachheit)* de una cosa *(Ding).*

Esta interpretación me parece discutible como dilucidación del sentido originario (aunque pueda constituir una tesis filosófica interesante).

En una nota de la segunda edición de los Paralogismos, Kant parece más bien identificar existencia *(Existenz),* realidad *(Realität)* y manifestación empírica o sensible (vid. B424, donde, sin embargo, habla Kant de un uso no cognoscitivo de las nociones de *existencia* y de *realidad,* uso en el cual tales nociones ya no son categorías; se trata de un uso epistemológico, en el cual se emplean, para referirse, no a un fenómeno o manifestación *(Erscheinung)* ni tampoco a una cosa en sí o noúmeno, sino a 'algo que existe de hecho y que es caracterizado como tal en la oración: Yo pienso'; aclara Kant que se trata de un objeto indeterminadamente dado, o una percepción indeterminada, que, si bien es empírica, contiene algo que no es una representación empírica: el Yo, por lo cual el uso de esas nociones, aplicado a tal percepción, es metacategorial. Cf. también la ya citada nota en B416, donde se dice que la realidad es un quantum de existencia).

Por otro lado, hay que tener en cuenta cuantas consideraciones expuse en el Acápite anterior a favor de la cuasi-equivalencia entre *Realität,* por un lado, y, por otro, *Wirklichkeit (efectividad)* o *Dasein, Existenz (existencia),* términos, estos tres últimos, que Kant viene a tratar como sinónimos. Esas consideraciones pueden reforzarse con la siguiente. Sabemos que la función de la categoría de realidad es la de posibilitar, mediante su aplicación sintetizadora, los enunciados afirmativos en general, cosa que se efectúa gracias al esquema correspondiente a tal categoría, el de la plenificación del tiempo; mientras que la función de la categoría de existencia —cuyo esquema es el conjunto del tiempo— es posibilitar del mismo modo los enunciados *asertóricos* afirmativos. Pues bien, a todo lo ya más arriba expuesto a favor de la tesis de que para Kant no hay objetos sobre los que quepa formular, como verdades cognoscitivas, enunciados afirmativos sin que sea empero posible enunciar sobre ellos enunciados asertóricos afirmativos, cabe ahora añadir que lo único que, siendo un objeto posible y, por ende, real, no sería empero un objeto efectivo o existente sería un mero posible. Mas Kant rechaza que quepa hablar de meros posibles: si la posibilidad del objeto es diferente de su efectividad o existencia —cada una de ellas es una relación con una faceta determinada del sujeto cognoscente en su actividad experiencial—, lo posible no es ni más ni menos que lo efectivo. Trátase aquí de la posibilidad real y no meramente lógica. En B267/A220 (Explicación de los postulados del pensamiento empírico, *sub initio)* dice Kant que no podemos considerar como (realmente) posible una síntesis que no pertenezca a la experiencia ni como tomada directamente de ella —como algo percibido— ni como

Copyrighted material

descansando en la experiencia en general como condición a priori. Y explica eso todavía más: cuando se dice que un objeto es posible, es menester probar esa posibilidad, lo cual puede hacerse tan sólo o por constatación o porque lo así reputado posible es algo perteneciente a las condiciones generales de la experiencia (y en este último caso es obvio que se trata de algo necesario, a tenor del tercer postulado del pensamiento empírico). De no ser así, puede tratarse de una síntesis meramente arbitraria. Y más abajo (en B269/A222) añade Kant que caería uno en una pura quimera si, combinando representaciones sin más requisito que el que no se contradijeran entre sí, atribuyera al resultado posibilidad: tal posibilidad debe o ser reconocida y probada a posteriori, empíricamente, o no puede serlo de ninguna manera. Así, p.ej., no reconocería Kant como un objeto posible al hijo del rey Balduino, pues, con ese sintagma, sólo se expresa una combinación arbitraria de representaciones sensoriales: nada, ningún conocimiento empírico, prueba en efecto que se diera la posibilidad real de tal objeto. No basta, en efecto, con que la definición de un supuesto objeto no contradiga a las leyes naturales (incluidas las que rigen el comportamiento de la especie humana) ya conocidas. Para Kant vale, en los fenómenos, la ley de causalidad: si va a existir ese príncipe, ya está predeterminado en su causa y, entonces, es necesario —pero, para afirmar que lo es, hay que probarlo—; si no va a existir, entonces su inexistencia está también causalmente predeterminada, y, entonces, resulta que la existencia de tal príncipe es imposible. Luego, mientras no se pruebe la primera alternativa (y, entonces, habrase probado la efectiva existencia, presente o futura, de ese cachorro de la dinastía sajona) nada garantiza la no-imposibilidad de tal dizque ente posible. De ahí que sólo quepa conocer de antemano la posibilidad de algo —añade Kant en B272/A224— cuando se deduce la misma de las condiciones formales de la experiencia o bien de la propia experiencia.

Lo peor de la interpretación heideggeriana es que banaliza un tanto la tesis de la KrV sobre la existencia, pues presenta a ésta como una variante del viejo distingo aristotélico entre el *quid sit res* (la *Realität,* en este caso) y el *an sit res* (la *Wirklichkeit* o *Dasein, Existenz).* La originalidad de la tesis de Kant estriba en que realidad y existencia (cabría casi decir: realidad o existencia) son el ser dado del objeto al sujeto. En ese sentido ni la realidad ni la existencia son predicados reales, pues ninguno de ellos puede ser predicado con contenido cognoscitivo, ya que el ser dado al sujeto cognoscente del objeto dado no es, a su vez, un contenido ulterior de experiencia —experimento o percibo al objeto, pero no habría una percepción ulterior de mi percibir el objeto—. Predicado real es un predicado con contenido empírico pero que no haga referencia al enlace entre el objeto y el sujeto cognoscente. Llámase así 'real' a un predicado real porque es un predicado *subsumible bajo* la categoría de realidad, o sea: tal que puédesele aplicar esta categoría para formar, junto con un sujeto, un enunciado afirmativo con contenido cognoscitivo. Pero exactamente los mismos predicados que son así subsumibles bajo la categoría de realidad lo son también bajo la de existencia o efectividad. Luego Kant hubiera podido llamar a esos predicados 'predicados efectivos'.

Mi crítica del punto mencionado de la interpretación heideggeriana no debe,

Copyrighted material

empero, oscurecer que estoy de acuerdo con otros componentes de la lectura que de la tesis de Kant sobre el ser hace el autor de *Ser y Tiempo:* que Kant reduce el ser del ente a la objetividad del objeto ('objetividad' y 'objeto' en el sentido escolástico-cartesiano de: dado al sujeto cognoscente y en la medida en que lo sea). (Acaso Heidegger explota abusivamente las declaraciones de Kant en la KrV donde habla del reconocimiento de existencia como un poner el objeto a secas; en verdad, sin embargo, esas expresiones, resabios en parte del modo de hablar del *Beweisgrund,* en parte también debidas a una falta de rigor terminológico, no deben entenderse como que la existencia de lo existente sea puesta o que ese ser del ente sea su ser-puesto; al revés, para Kant es su ser *dado,* en lugar de puesto: Kant subjetiviza al ser, sí, pero reduciéndolo, no al ser puesto —lo puesto por el sujeto no es contenido de experiencia, de percepción, y por ende no cabe atribuirle cognoscitivamente existencia—, sino al ser-dado.)

Donde vuelve a resultar abusiva la interpretación de Heidegger es en su querer a toda costa presentar esa concepción kantiana del ser como objetividad (en el sentido apuntado) como un avatar de la concepción tradicional del ser como presencia. Aparece ahí toda esa temática heideggeriana del ser que se oculta al hombre occidental dejándole una mera ocupación con el ente y con el ser-ente del ente. No deseo ocuparme aquí de esa concepción de Heidegger, que, desde luego, estoy lejos de compartir (en la medida en que, con la tradición y frente a Heidegger, considero que el ser también existe, es un ente, y que el ser-ente del ente es su ser, su existir; en la Secc.II mostraré que, según la concepción filosófica que yo defiendo, es lo mismo un ente que un ser, y el ser de un ser —de un ente, pues— es lo mismo que ese mismo ser o ente). Pero, en todo caso, resulta impugnable, por abusiva, esa identificación de la presencia, ontológicamente entendida como un estar-ahí, como lo contrario a la ausencia o falta (inexistencia), en la que la tradición, desde los griegos, veía al ser con la relativización kantiana del ser del ente a su ser-dado al sujeto cognoscente, a su ser-para-mí (presencia *cognoscitiva* empírica al sujeto epistemológico). Y el despliegue de etimologías no puede —como por lo demás lo reconoce el propio Heidegger— de ningún modo zanjar la cuestión a su favor (yo diría que poca luz proyecta en este asunto).

No es, pues, la tesis de Kant una precipitación de una supuesta equivocación tradicional del pensamiento occidental en ver al ser como presencia. No hay tal equivocación. El error —pero de Kant, no de la tradición— es esa subjetivización de la existencia. Es una relativización del ser sumamente grave y que tiene muchas otras manifestaciones en el pensamiento occidental; vimos que el propio Leibniz acarició una idea algo semejante en algún escrito, si bien abandonó en seguida tal idea; y, aparte de Berkeley, abonan en el mismo parecer idealista, con diversos matices, filósofos como Sigwart, Mach, Avenarius, Carnap, Ayer, Michael Dummett; y, más atenuadamente, muchos otros filósofos del siglo XIX y primera mitad del XX. Pero, como hemos podido ir comprobando a lo largo de los capítulos precedentes, no ha sido ésa la equivocación radical de la filosofía occidental en torno al ser. Ha estribado, antes bien, tal equivocación —desde Aristóteles— en los tres errores siguientes: 1.º) rechazándose la contradictorialidad de lo real y los grados de existencia o realidad, haber querido separar neta y

Copyrighted material

tajantemente lo que, lisa y llanamente, existe de lo pura y simplemente inexistente; 2.º) con vistas a eso, haber querido deslindar a los existentes de los hechos o estados-de-cosas, ocultándose así la identidad entre una cosa, cualquiera que sea, y su existencia (e.e. el hecho de que existe), y 3.º) engañados por el principio de estricta transitividad de la predicación, haber identificado a la cosa existente con su quididad, naturaleza o esencia, en lugar de identificarla con su existencia.

Copyrighted material

CAPITULO 11.º

BRENTANO, MEINONG, HARTMANN

Acápite 1.º LA PRIMERA ONTOLOGIA DE BRENTANO

Se inscribe Franz Brentano, por formación y por vocación, en la gran tradición aristotélica, e incluso podríamos considerarlo como un representante decimonónico independiente de lo que, en sentido estrecho, se ha autodenominado 'filosofía perenne', pues, además de Aristóteles, influyen en él —pero secundariamente— Sto. Tomás y la escolástica en general. Vese a sí mismo el propio Brentano como un representante de la vuelta a Aristóteles y de la reacción contra la presunta revolución de Kant. Otro de sus grandes mentores es Leibniz, quizá el único filósofo que haya influido poderosamente en Brentano aparte de los pertenecientes a la tradición aristotélico-escolástica (mas no olvidemos que el propio Leibniz recibe el legado de la escolástica, que estudia con voraz ahínco y que maneja con pasmosa erudición, como pocos contemporáneos suyos, constituyendo así la escolástica la fuente principal del filosofar leibniziano).

Así pues, y dado el afán concienzudo con el que estudió Brentano la obra de Aristóteles, es muy normal que quepa encontrar en el Estagirita sugerencias que, junto con otros motivos e influjos, acicatearon desde bastante pronto el filosofar original de Brentano.

Un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles estimuló —según lo manifestaría Brentano al final de sus días (vid. (B:04), p.141)— la reflexión de Brentano acerca de la significación de los enunciados existenciales. Trátase del lugar del libro Θ,10 (1051b) en que dice Aristóteles que, en el caso de las cosas simples, no cabe error sino tan sólo ignorancia, pues esas cosas meramente se alcanzan, se captan (θιγγάνειν) o no. El sentido de tales asertos, en Aristóteles, es —como lo pudimos ver en el capítulo 3.º— el siguiente: el enunciado verdadero expresa una combinación, o separación, de cosas que están realmente combina-

Copyrighted material

das, o separadas, respectivamente; pero que las cosas estén efectivamente combinadas o separadas no significa, para Aristóteles, que exista realmente esa combinación o separación; es más: sólo en la predicación accidental —p.ej. en 'Góngora es poeta'— cabe hablar, con propiedad, de cosas combinadas o separadas (la sustancia —Góngora— con (o de) el accidente —la poetez—); en cambio, en la predicación esencial, no cabe hablar salvo impropiamente de combinación: en 'Góngora es hombre' el predicado expresa la especie humana que, extramentalmente, sólo existe en acto identificada, en el caso en cuestión, con Góngora. Pero, como esa identificación no es, en los singulares como tales, sin residuo —pues el singular incluye materia prima que no entra, propiamente y como tal, en la especie—, vale más tomar como ejemplo el alma de Góngora, que es Góngora en cuanto hombre; eso es lo verdaderamente simple para Aristóteles; y decir de esa alma que es humana (=(un) hombre; aunque tal ecuación resulte extraña, es correcta desde el marco aristotélico) equivaldría a decir que el alma de Góngora es el alma de Góngora. Eso es lo simple; no hay ahí combinación, salvo en un sentido impropísimo, en el que sí cabría decir que un ente está combinado consigo mismo. Esa combinación es la autoidentidad, la cual, para Aristóteles, no es nada real, no es una relación, sino algo fingido por la mente —cuyo fundamento es que una cosa no esté separada o deslindada respecto de sí misma—. Para el Estagirita, como vimos, sólo las sustancias primeras en cuanto a sus formas son idénticas a sus esencias; pero siempre la esencia es idéntica a la existencia; luego sólo esas sustancias primeras bajo el en-cuanto quiditativo son idénticas a sus existencias. De ahí que 'Existe el alma de Góngora', 'El alma de Góngora es humana' y 'El alma de Góngora es el alma de Góngora' sean tres oraciones con el mismo significado. Pero el significado no es Góngora, no es un ente real, sino un contenido veritativo con validez o vigencia alética, no óntica o entitativa. Lo que sí es cierto, empero —según Aristóteles— es que lo que en la realidad funda, o corresponde a, tal contenido veritativo es el mero Góngora como hombre, su alma; no dos cosas que estén combinadas.

Brentano va a dar un insospechado giro a esa concepción aristotélica, que él interpretará así: enunciados como 'Góngora es cordobés' o 'Góngora es hombre' son sintéticos, se ponen, en ellos, dos cosas, sintetizándoselas por medio de la cópula 'es'; en cambio, enunciados como 'Góngora es' (='Existe Góngora') son téticos, no sintéticos: en ellos se pone meramente a una sola cosa, se afirma a esa cosa, y nada más.

Así pues —y es ésta la concepción brentaniana de la existencia— afirmar la existencia de algo es sólo afirmar a ese algo. Dice explícitamente Brentano ((B:04), p.17) que en aquellos casos en que se cree, respecto de una cosa, no que es esto o aquello, sino que existe, en que se cree simplemente en su existencia, no hay combinación, sino que se está, meramente, postulando a la cosa. Similarmente, al decirse que no existe el conde Arnaldos, al negarse o rechazarse la existencia de ese personaje, simplemente se niega o rechaza al conde Arnaldos (vid. (B:04), p.110).

Pero, ¿quiere ello decir que la existencia de una cosa es esa misma cosa? ¡No! Ahí está la peculiaridad, y también el error, del punto de vista brentaniano. Mas ¿cómo es posible que, si al aseverar la existencia de Pelayo, se está meramente

Copyrighted material

aseverando a Pelayo, no sean Pelayo y su existencia una sola y misma cosa? La explicación es la siguiente. (No aparece explícitamente en Brentano, pero sí cabe reconstruirla, al menos conjeturalmente.) Lo verdadero o falso es, para Brentano, el juicio, que es un acto psíquico irreducible por el que se da asentimiento a un contenido enunciativo (en eso, sigue Brentano fiel a Aristóteles). El contenido enunciativo no puede ser una cosa, un ente real, pues entonces podríase afirmar un mero nombre, lo cual es imposible (de nuevo mantiene en eso Brentano su obediencia aristotélica). Por eso, el contenido enunciativo de 'Existe Pelayo' no puede ser Pelayo, pero, al aseverarse ese contenido enunciativo, se asevera a Pelayo, porque ese contenido enunciativo no tiene más que un único constituyente: Pelayo; es el ser-de-Pelayo, el existir Pelayo, que no encierra nada más que Pelayo, pero sin identificarse con él. O quizá podría expresarse el pensamiento brentaniano de otro modo: aseverar la existencia de Pelayo es aseverar a Pelayo; pero que sea aseverada la existencia de Pelayo no es que sea aseverado Pelayo; o sea: aunque las oraciones en voz activa son equivalentes, no lo serían las respectivas oraciones en voz pasiva. Y será ésta la versión de su propio pensamiento que asumirá Brentano al abandonar la creencia en la "existencia irreal" de la existencia de Pelayo, como vamos a ver.

Por otro lado, sólo postulando una diferencia entre Pelayo y su existencia podemos establecer una simetría entre los enunciados existenciales afirmativos y los negativos. Al afirmarse la inexistencia de Pármeno, se niega o rechaza a Pármeno; pero, si hemos de mantener alguna versión de la concepción correspondencial de la verdad, cabe preguntar: ¿a qué ente corresponde, por ser verdadero, el enunciado 'No existe Pármeno'? No a Pármeno, que no existe; así pues, deberá haber otro ente, que será la inexistencia de Pármeno. A un ente así lo moteja Brentano de *irreal,* porque no es una *cosa,* no está en el espacio-tiempo, ni sufre ni ejerce acción causal. Pero entonces, por simetría y paralelismo, al decirse con verdad 'Existe Sargón', si bien se estará aseverando Sargón, también se estará aseverando la existencia de Sargón, que será, como la inexistencia de Pármeno, un ente irreal. La noción redundancial de la existencia defendida por Hume, Kant en el *Beweisgrund,* y Brentano ha sido criticada recientemente por Geach. Geach ha criticado esa concepción al criticar la teoría de Gilson sobre la existencia, pues Geach confunde las dos concepciones. (Vid. (G:00), p.263-5). Gilson, Hume y Brentano defenderían, según Geach, una misma doctrina según la cual la existencia sería inconceptualizable; y sólo podría ser captada mediante un juicio; y el juicio 'x existe' no añadiría nada a 'x'. Pero, si las dos primeras de esas tres afirmaciones son características de la teoría de Gilson, no pertenecen a la teoría de Hume ni a la de Brentano; mientras que la tercera afirmación, que sí es común a estos dos últimos filósofos, es incompatible con la concepción de Gilson. En efecto: para Gilson se dice algo más al decir 'Dios existe' que al decir 'Dios'; la primera de esas dos elocuciones es un juicio, es verdadera; la segunda es —según él— un mero nombre, no es ni verdadera ni falsa. Pero lo que se dice de más no es, para Gilson, algo concebible, sino sólo algo juzgable. (Que Gilson debe afrontar una inconsistencia, al menos implícita —que es, en su teoría, una *super*contradicción, ya que Gilson, pensador dignoscitivo, aunque inconsecuente, identifica la mera negación débil con la supernegación,

Copyrighted material

de manera que, en su pluma, cada contradicción es una supercontradicción—, pues, al decir eso nominaliza 'la existencia' o 'el existir', convirtiéndolo así en objeto de un concepto, es un punto en el cual tiene razón Geach y sobre el cual las explicaciones ofrecidas por Gilson al final de (G:03) no son convincentes). Por su parte Hume ha pensado que, al decir 'Dios existe' sólo se dice 'Dios' sin añadir nada. La existencia de Dios es, pues, lo mismo que Dios. Por ello no puede haber en la existencia de Dios algo más que en Dios, algo que sólo sería captado o aprehendido mediante el juicio 'Dios existe' y no mediante el concepto 'Dios', pues esas dos elocuciones dicen lo mismo.

Notemos finalmente que Gilson ha sometido a crítica la concepción brentaniana de la existencia, apoyando no obstante algunos de sus motivos (llega incluso a asimilar la concepción de Brentano a la noción escotista, que él rechaza de plano). Esto parece mostrar que su concepción es muy diferente.

Con todo, hay un punto en el que la tesis de Brentano, diferente de la de Hume y de la del *Beweisgrund* kantiano, sí estaría sujeta a reparos como los que formula Geach, y es éste: aunque, para Brentano, es conceptualizable la existencia de algo, pongamos de Medina Azahara, pues se puede expresar por medio del sintagma nominal 'la existencia de Medina Azahara' lo mismo que por medio del enunciado 'Existe Medina Azahara'; sin embargo, y, a pesar de que, al aseverar que existe Medina Azahara, sólo se está aseverando, o reconociendo, a Medina Azahara, no es lo mismo ese palacio califal que la existencia del mismo. Luego, lo que parece estar sucediendo es que, al afirmar a Medina Azahara, se afirma algo más, lo cual, una vez afirmado por medio del juicio, es luego nombrable por una nominalización de la oración existencial. Por consiguiente, sí hay un elemento en el que la concepción brentaniana (del primer Brentano) se parece a la de Gilson: la existencia no es nombrable por medio de ningún nombre simple, sino sólo por medio del resultado de nominalizar una oración existencial; o sea: primariamente, la existencia se da en el juicio. Claro que la combinación de esa tesis con la concepción redundancial de la existencia produce virulentas tensiones internas en la ontología brentaniana.

Poniendo punto final a la digresión que precede, y prosiguiendo el hilo de nuestras anteriores consideraciones, cabe señalar, como conclusión de las mismas, que en el pensamiento tempranero de Brentano se afirma la existencia (pero irreal) de inexistencias o carencias (vid., p.ej. (B:04), p.20). Existe, pues, según ese pensamiento falta o carencia de vida en Mercurio; esa falta es algo que se da. Pero ¿se da en Mercurio? No parece; porque es un ente irreal, el cual, por consiguiente, no debiera tener ubicación espacio-temporal; el que sea falta de vida en Mercurio no quiere decir que esté en Mercurio la falta de vida. Tampoco cabría indagar las causas de tal ausencia, pues, siendo las ausencias entes irreales, no tienen causas ni ejercen efectos. Con todo, admitió Brentano, en ese entonces, que las existencias e inexistencias de las cosas pueden existir unas veces sí y otras no, lo mismo que las cosas; con lo cual su presunta irrealidad quedaba un poco atenuada.

Basado en tales consideraciones, se opuso Brentano a la concepción aristotélico-escolástica de la verdad; o, mejor dicho, la rectificó: en primer lugar, no todo enunciado (juicio) es una combinación de términos (conceptos), pues, si

Copyrighted material

lo expresado por un enunciado es un contenido enunciable, o estado de cosas, simple, no puede el juicio que lo exprese consistir en ,ni siquiera presuponer, una combinación de conceptos; y eso es lo que sucede con los enunciados existenciales (y, además, el juicio nunca es una mera combinación de conceptos, sino un acto de aserción o asentimiento que se da a un contenido enunciable ,simple o complejo). En segundo lugar, la adecuación en que la verdad consiste no es entre el juicio y algo real, sino entre el juicio y algo existente irreal, que es el contenido enunciable o estado de cosas que se da ssi es verdadero el juicio. Esos contenidos enunciables son los objetos de los juicios verdaderos ((B:04), p.22).

Por otro lado, dio Brentano en esa fase inicial de su pensamiento un paso más, e identificó todos los enunciados con enunciados existenciales. Porque decir 'S es P' sería lo mismo que decir 'SP existe'. Expuso tal doctrina Brentano en su *Psychologie*, publicada en 1874, pero ya lo había desarrollado en lecciones antes de 1870 (vid. el artículo de Stumpf sobre Brentano, ap. (M:00), p.21 & n.; vid, también (C:01), p.350, donde se expone una concepción coincidente de Leibniz, quien —como apunta Stumpf— es el precursor de Brentano en éste y otros puntos; vid. asimismo la introducción de O. Kraus a (B:04), p.xi). Esa equiparación de "x es z" con "xz existe" parece tener precedentes —si bien un tanto confusos y oscuros— en Aristóteles; Gilson, por lo menos, atribuye la tesis de tal equivalencia al Estagirita. Pero la equivalencia suscita dificultades como lo he mostrado en otro lugar ((P:01), lib.I, p.205). Ante todo, ¿cómo formular exactamente la equivalencia? Tomemos como ejemplo 'El Cardenal Cisneros es severo'. ¿A qué oración existencial equivaldría? Candidatas serían las siguientes: 'Existe el Cardenal Cisneros severo', 'Existe el severo Cardenal Cisneros', etc. Ahora, supongamos que Cisneros no fue severo toda su vida, sino desde el momento en que cumplió 24 años, y a causa de un doloroso lance de fortuna. Pero ¿cuándo existe el Cardenal Cisneros severo, o el severo Cardenal Cisneros? ¿Sólo a partir de los 24 años de edad? Cuando no era severo ¿no existía el severo Cardenal Cisneros? ¿Es un hombre el severo Cardenal Cisneros? ¿El mismo hombre que Cisneros, u otro hombre, que "nació" al cumplir Cisneros 24 años? ¿Cuántos regentes hubo en Castilla al morir Fernando el Católico? Quizá varios :el severo Cardenal Cisneros, el culto Cardenal Cisneros, etc., etc. Lo verosímil es que, para Brentano, 'Existe Cisneros severo' (que equivale —según él— a 'Cisneros es severo') expresaría un estado de cosas existencial unitario, un algo que fuera la existencia de Cisneros severo; a diferencia de la existencia de Cisneros, que sería un estado de cosas existencial también, pero al cual correspondería una cosa real (Cisneros), nada habría en la realidad que correspondiera a la existencia de Cisneros-severo; dicho de otro modo, no existiría realmente la severidad de Cisneros, ni, por consiguiente, podría ésta tener ubicación espacio-temporal, ni causas, ni efectos.

Brentano abjuró después esa concepción y afirmó que un enunciado como 'Es hermosa la Alhambra' es, en verdad, una oración conyuntiva, expresable así: 'Existe la Alhambra, y es hermosa'; eso es, al menos, lo que creo entender de sus aclaraciones al respecto en su polémica con Windelband; vid. (B:04), p.37. Al reproche de regresión al infinito, podría contestar Brentano alegando la idempotencia y la asociatividad de la conyunción, por lo cual 'Existe la Alhambra, y

Copyrighted material

existe la Alhambra y es hermosa' equivale a 'Existe la Alhambra y es hermosa'. La objeción que yo formularía sería, antes bien, ésta otra: lo dicho por 'Sancho IV es felón' es la felonía de ese usurpador del trono; mientras que lo dicho por 'Existe Sancho IV y es felón' es la conyunción de la existencia del segundo hijo varón de Alfonso X con la felonía del mismo; y el grado de existencia o verdad de lo uno puede no coincidir con el de lo otro; échase de ver eso, todavía más perspicuamente, con sujetos que sean personajes literarios o legendarios: 'D. Juan Tenorio es mujeriego' no equivale a 'Existe D. Juan Tenorio y es mujeriego' —aunque yo sostendré, en su lugar, que sí lo entraña; mas que dos enunciados se entrañen mutuamente no quiere decir que sean equivalentes, pues, para que sean equivalentes es menester que, en todos los aspectos de lo real, sea tan verdadero el uno como el otro.

Pero, todavía en 1889 (el mismo año en que escribió Brentano el polémico artículo contra Windelband en que abandonaba su anterior concepción sobre los enunciados predicativos de la forma "x es z") manifestaba Brentano —en el marco de su crítica de Sigwart (cf. (B:04), p.39 n.)— que la verdad (respectivamente, falsedad) de un enunciado es lo mismo que la existencia (respectivamente, inexistencia) de su objeto o contenido enunciativo.

De todo lo cual —y limitándonos a la primera etapa, sin la modificación que apunta en la controversia con Windelband— resultaría: 1.º) que sólo hay estados de cosas (contenidos enunciativos) existenciales, afirmativos y negativos; 2.º) que los estados de cosas existenciales afirmativos correspondientes a enunciados simples, no predicativos (o sea: de la forma "Existe x", a diferencia de "Existe xz" que es una traducción de la predicación "x es z") tienen un único componente o ente real correspondiente (si es que es real): x; 3.º) que las verdades sobre estados de cosas —sus respectivas existencias o inexistencias— son entes irreales; 4.º) que, sin embargo, esos entes dependen de verdades sobre entes reales: existe la existencia de Vitiza cuando —y en la medida en que— existe Vitiza, y existe la lascivia de Alfonso XI cuando —y en la medida en que— es lascivo Alfonso XI; 5.º) que algo real no puede ser un contenido enunciativo, pese a lo cual, al afirmarse un contenido enunciativo simple —uno que no pueda ponerse en forma predicativa—, se está afirmando al ente referido por el sujeto de tal enunciado, además de afirmarse su existencia; 6.º) que la afirmación o aserción es un acto mental irreducible a la mera representación o pensamiento; 7.º) que ese acto de aserción debe forzosamente recaer en algo que se exprese en forma de oración, con sujeto y verbo.

Por añadidura, sostenía Brentano en esa su primera fase que existen en la mente objetos inmanentes, al parecer diversos tanto de los entes reales como de los entes irreales objetivos o existentes en-sí. Tan pronto como pienso a un centauro, existe inmanentemente el centauro-pensado.

Copyrighted material

Acápite 2.º LA ONTOLOGIA DEL VIEJO BRENTANO

Toda esa teoría empezó a parecerle insatisfactoria a su autor desde comienzos del siglo XX, y cada vez más hasta su fallecimiento en 1917. Ante todo, rechazó el viejo Brentano la existencia de objetos intramentales o intencionales. "El centauro pensado" sería, por definición, algo pensado, y el que yo lo pensara significaría que estaría pensando, no sólo en el centauro, sino en el ser-pensado (d)el centauro —o bien en un centauro cuyo ser se redujera a ser pensado como centauro, en un centauro existente sólo en la mente—. Pero, del mismo modo que, cuando pienso en Rubens, no pienso en un Rubens imaginario o existente sólo en mi mente, ni siquiera en "el pensado Rubens", entendido como el ser-pensado (de) Rubens, sino meramente en el pintor flamenco; del mismo modo, si pienso en Otelo, para negar su existencia, p.ej., no pienso en "el pensado Otelo", ni en un Otelo de mi mente, sino en Otelo, o sea en el moro de Venecia, en el esposo de Desdémona.

Por otro lado, el viejo Brentano rechaza la proliferación de entes "irreales", y decide barrerlos a todos. Son diversos los argumentos que da, y desigualmente persuasivos, a favor del rechazo de tales entes irreales, y, por consiguiente, de cualesquiera contenidos enunciativos o estados de cosas.

Ante todo, dice, ¿para qué se va a poner, sobreañadida a Mahoma, la existencia de Mahoma, la existencia de la existencia de Mahoma..., la inexistencia de la inexistencia de Mahoma, la existencia de la inexistencia de la inexistencia de Mahoma, y así sucesivamente hasta el infinito? A la contraobjeción de que la existencia de la existencia de un ente puede ser idéntica a la existencia del ente, responde Brentano ((B:04), p.86) que no se da tal posibilidad, y que, si difiere el ente en cuestión de su existencia, deberá igualmente diferir la existencia del ente de la existencia de la existencia del ente, y así al infinito. Pero no da ningún argumento a favor de su aserto. Probablemente, su motivo para sostenerlo es que no se ve qué habría en la existencia de Zalacaín, p.ej.,que permitiera a esa existencia, que es un ente, ser idéntica a su existencia respectiva; si eso fuera posible, ¿por qué no iba, ya de entrada, a ser Zalacaín idéntico a su existencia?

El argumento decisivo del viejo Brentano para barrer de su ontología a todos los entes irreales —incluso a los "entes de razón" u objetos intramentales o "intencionales"— es que lo mismo que se dice en oraciones que, presuntamente, hablan de tales entes —e.e. en oraciones cuyos sujetos parecen estar mentando a entes irreales— puede decirse en oraciones llanas, cuyos sujetos no parecen estar mentando a esos entes. Y, entonces, los entes irreales son superfluos. Pero, como, además de superfluos, son engorrosos y enigmáticos, lo mejor es rechazar que se den. Así, p.ej., no hay que decir que es pensado por mí el alcalde de Zalamea —lo que nos llevaría a decir que alguien, a saber el alcalde de Zalamea, es pensado por mí, lo que conllevaría la existencia de ese alcalde, pues no cabe ser alguien sin existir—; hay que decir, en vez de eso, que yo pienso en el alcalde de Zalamea. La vuelta por pasiva es ilegítima, pues, para el viejo Brentano, salvo en determinados casos. Similarmente, en vez de decir que hay falta de petróleo en Etiopía, habría que decir que no hay petróleo en Etiopía. Todos los estados de cosas, así como los universales, y las relaciones, son despachados de ese modo.

Copyrighted material

Al menos eso cree el viejo Brentano, si bien nunca expuso en detalle cómo creía que podía ejecutarse semejante programa reductivista.

Para el caso de los enunciados existenciales (ahora ya sólo admite Brentano que sean tales los simples, y no los predicativos), afirma el viejo Brentano que, al decir 'Existe Jenófanes' se está meramente afirmando o aceptando a Jenófanes, y nada más; y que, al decir 'No existe Falstaff' se está meramente rechazando a Falstaff —de donde, por supuesto, no se desprende que haya o exista algo, a saber Falstaff, que esté siendo rechazado.

Otro argumento, con el que trata de mostrar el viejo Brentano lo disparatado de la postulación de estados de cosas, particularmente de los negativos, es que, de existir la inexistencia de caballos alados, y de ser pensada, existe entonces también, y es implícitamente pensada, la inexistencia de sementales alados, la de yeguas aladas, la de viejos alazanes alados, etc., etc. El argumento, sobre añadir una nueva multiplicidad de entes, cada uno de los cuales desencadenaría una marcha al infinito (la existencia de su existencia, etc., la inexistencia de su inexistencia, etc.), mostraría cuán cargada estaría la mente con esa infinidad de estados de cosas cada vez que pensara que no hay caballos alados. Por supuesto, el argumento es débil, pues da por sentado que, al pensar algo, se piensan implícitamente las consecuencias de tal algo (Brentano las llama 'partes' —o 'partes lógicas'—, pero es problemático que la inexistencia de oro en Benin sea una parte de la inexistencia de metales preciosos en Benin).

Similarmente, arguye Brentano, la existencia de Bumedién estaría formada por la existencia de la cabeza de Bumedién, la de sus extremidades y la de su tronco, y así sucesivamente; habría estado ubicada esa existencia en la existencia de Argelia, la cual estaría colocada en la existencia del espacio; y acaso la existencia de la muerte de Bumedién se habría producido en la existencia de la octava década del siglo XX.

Por otro lado, surge el problema de cómo entraríamos en contacto epistémico con semejantes entes, y más cuando se presentan en infinito tropel. Está seguro el viejo Brentano de que nadie aceptaría que se dé una percepción inmediata de tales pseudoentes.

El papel que ya no pueden jugar las existencias e inexistencias, lo jugará, en adelante, la cópula misma. Es la cópula lo que es irreduciblemente positivo o negativo; meramente asertórico, problemático o apodíctico, presente, pasado o futuro. No existe la pasada batalla de San Quintín: 'existió la batalla de San Quintín', eso es lo que hay que decir; ni existe el estar yendo a tener lugar una revolución en Africa del Sur; lo único cierto es que existirá una revolución en Africa del Sur. (Brentano —como el autor de estas líneas— es necesitarista y determinista.)

El acto de negación, o de rechazo, que se expresa en los enunciados existenciales negativos y en los predicativos con cópula negativa, es irreducible al acto de aserción o asentimiento; similarmente, son actos irreducibles entre sí los que se expresan con 'es', con 'puede ser', y con 'debe ser'; y sus respectivos negativos; y los que se expresan con 'es', 'fue', 'será', y sus respectivos negativos; y las combinaciones de ellos, como 'posiblemente fue', 'necesariamente será', etc. La economía ontológica se ve así compensada en el viejo Brentano por una luju-

Copyrighted material

riante plétora de cópulas (18 en total), que nada designan, y de actos irreducibles, que se expresan mediante el uso de tales cópulas —y de los correspondientes 18 tipos de 'es' existencial o no-copulativo.

Lo peor es que, si preguntamos cuáles son las condiciones objetivas de verdad de un enunciado con una de esas cópulas, la respuesta de Brentano sería ininformativa; diría que no hay que buscar un algo real que corresponda al enunciado 'Se apoderaron los EE.UU. de la isla de Guam'; basta, para que sea verdadero ese enunciado, con que se hayan apoderado los EE.UU. de dicha isla. Toda la dilucidación posible de las condiciones objetivas de la verdad enunciativa sería una especie de esquema T de Tarski —que, como dilucidación, es mucho más magra que la que efectúa el propio Tarski con su teoría satisfacional, por poco esclarecedora que sea ésta última—. Pero, si bien nos rehusa el viejo Brentano cualquier esclarecimiento posible de las condiciones objetivas de la verdad enunciativa, brinda, en cambio, una dilucidación evidencial del significado de la palabra 'verdad': es verdadero un juicio ssi: o bien es evidente, o bien es tal que cualquier juicio que lo contradijera carecería necesariamente de evidencia. Aparte del subjetivismo que —quiéralo o no Brentano— acarrea esa noción evidencial de verdad, lo peor es que se pierde la sinonimia entre "p" y "Es verdad que p". Porque, a todas luces, cuando alguien dice 'Es bella la Iglesia de S. Isidoro' no está diciendo lo mismo que si dijera: 'Carece de evidencia cualquier juicio que contradiga el juicio expresado con el enunciado 'Es bella la iglesia de S. Isidoro". Sin embargo, en ocasiones parece Brentano creer que sí son enunciados sinónimos; o, por lo menos, que, cuando el enunciado dado es negativo, digamos "no-p", equivale: o bien al reconocimiento de que es correcto o verdadero cualquier juicio que rechace o niegue "p";o bien al reconocimiento de que es falsa o incorrecta la aceptación de "p". (Vid. (B:04), p.72 y p.173). Desde luego, ese punto de vista es peregrino, como se ve, en particular, en los enunciados con doble negación: 'No se da el caso de que Dante no sea florentino', cuya traducción brentaniana hablaría de un juicio sobre un juicio sobre un juicio. Por otra parte, habría que estipular la equivalencia entre 'rechazar o negar un enunciado "p"' y 'aseverar "no-p"'. (¿Es entonces la cópula lo que varía? ¿O es sólo la actitud subjetiva ante el contenido judicativo, el cual seguiría siendo el mismo?)

En algunas ocasiones, incluso, sostiene Brentano que, al negarse o rechazarse algo, se está pensando en una persona que afirme ese algo; que, si niego que haya centauros, pienso en algo real: en la persona que diga 'Hay centauros', y pienso que su juicio es erróneo, falso. Quizá de ese modo cabría introducir en la ontología del viejo Brentano las verdades literarias: es verdadero el enunciado 'Tartufo es un importor' porque es verdad que Molière escribió algo cuya traducción, literal o no, es esa oración castellana. (Pero ese tipo de dilucidaciones de las verdades literarias suscitan dificultades sin cuento, y muy serias.)

Por último, cabe señalar que la definición de 'evidencia' recurre a la noción de *contradecir;* pero ¿cuándo contradice un enunciado a otro? ¿Qué es lo que contradice a "no-p": "p" o "no-no-p"? Porque —según hemos visto— parecen ser diferentes, y no sinonímicas, para Brentano.

Yo creo que el subjetivismo en que, a la postre, se embarcó Brentano no da

Copyrighted material

salida a las dificultades de la primera ontología, sino que, manteniendo los principales errores de la primera época, los agrava con una teoría que viene a cortar el lazo entre la verdad enunciativa y la realidad.

Acápite 3.º CRITICA DE LA CONCEPCION BRENTANIANA

Los errores de los que no supo liberarse Brentano y que lo arrastraron al abandono de los puntos positivos que había en su primera ontología pueden resumirse como sigue.

Ante todo, incurrió Brentano en el error de considerar que hay una delimitación categorial entre lo enunciable y lo únicamente nombrable; y, que, por consiguiente, un nombre no puede ser aseverado o negado —pese a que, inconsecuentemente, admitió que, al afirmarse 'Existe la Arruzafa' se está afirmando o reconociendo a la Arruzafa, en vez de que se esté predicando algo de la misma; mas, si lo que se está aseverando es la Arruzafa, ¿no equivale eso a decir que, en un sentido derivado de la palabra, se está aseverando el nombre 'la Arruzafa'?

Ese error de Brentano se debe a tener en cuenta tan sólo la estructura de superficie de la lengua natural, en vez de tomar también en consideración la estructura profunda. Ciertamente, en la estructura superficial de la mayor parte de las lenguas que nos son más conocidas, no cabe afirmar nombres, salvo en ciertos tipos de oraciones, o en determinados estilos: sentencioso (en refranes, p.ej.); titular; en algunas narraciones; en latín y griego —y, al parecer, todavía más, en indoeuropeo— abundan más los enunciados sin verbo (en los que la cópula 'es' está elidida); en ruso y en albanés no se expresa cópula, por lo cual abundan mucho más los enunciados sin verbo. En árabe clásico hay también enunciados sin verbo, algunos de ellos con carácter existencial. Y, sobre todo, yo creo que, en un estudio lingüístico (que, naturalmente cae fuera del ámbito del presente trabajo, pero con vistas al cual ya ha emprendido investigaciones el autor de estas páginas), cabría mostrar la verosimilitud de una tesis que afirme que los enunciados existenciales de la estructura superficial de la lengua son el resultado de transformaciones a partir de una estructura profunda en la que tales enunciados carecen de verbo. (Nótese que estoy hablando tan sólo de enunciados existenciales en singular, referidos a un objeto bien determinado, e.d. aquellos en los que el verbo 'existir', o algún sinónimo suyo, no puede ser sustituido por las formas impersonales del verbo 'haber'.) Ello explica por qué en tantísimos contextos se puede lo mismo expresar que omitir el prefijo 'la existencia de'. Lo causado por un ente es lo causado por su existencia; más obviamente aún, las causas del ente son, en la misma medida, las de su existencia; las ubicaciones del ente, las de su existencia; las ventajas o los inconvenientes del ente, ventajas o inconvenientes de la existencia del mismo. En otros casos, hay que reconocer que no suena igual hablar del ente que hablar de su existencia, pero yo creo que la diferencia es estilística no más.

Copyrighted material

Por otro lado, que cada ente sea lo mismo que su existencia explica cómo es posible la nominalización de lo dicho por oraciones. Si hubiera barrera categorial entre entes y estados de cosas, no se ve por qué un estado de cosas podría ser expresado tanto mediante una oración como mediante un sintagma nominal —e incluso un nombre—, en tanto que los entes sólo podrían ser expresados mediante sintagmas nominales. Tal asimetría sería enigmática e inexplicable; y, sea como fuere, lo que no parece rechazable es que lo mismo que se dice con la oración 'Alvaro es ambicioso' se dice con los sintagmas nominales 'la ambición de Alvaro' y 'el hecho de que es ambicioso Alvaro'; y que, por consiguiente, 'Es ambicioso Alvaro' equivale a 'Existe (= es real) la ambición de Alvaro' y a 'Existe (= es real) el hecho de que Alvaro es ambicioso'.

Otro error de Brentano, en esa primera fase, estuvo en creer que lo dicho en una oración predicativa como 'Es cruel Enrique VIII' equivale a lo dicho por 'Existe el cruel Enrique VIII'. En verdad la primera oración equivale a 'Existe la crueldad de Enrique VIII', porque lo dicho por 'Es cruel Enrique VIII' es la crueldad de Enrique VIII, la cual es idéntica a la existencia de la crueldad de Enrique VIII (ya que cualquier ente es idéntico a su existencia, o sea: al hecho de que existe ese ente); y la existencia de la crueldad de Enrique VIII es lo dicho por 'Existe la crueldad de Enrique VIII' y también por el sintagma 'la crueldad de Enrique VIII'. Pero no es lo mismo la crueldad de Enrique VIII (o sea: el hecho de que es cruel Enrique VIII) que el cruel Enrique VIII; el cruel Enrique VIII es Enrique VIII, cuyo grado de existencia o realidad puede diferir, a lo menos en algún aspecto, del grado en que sea cruel, e.d. del grado de existencia o realidad de su crueldad.

Otro error de Brentano estuvo en creer que los estados de cosas, de existir, son entes irreales, en el sentido de carentes de acción causal y de ubicación espacio-temporal. ¡Lejos de eso! La valentía de Espartaco tuvo sus causas, sus efectos y su ubicación espacio-temporal; la inexistencia o falta de buena organización y de dirigentes capaces de que adoleció la lucha del pueblo keniano contra el colonialismo inglés en la década del 50 causó la derrota de esa lucha; tuvo sus causas, por supuesto, y estuvo localizada en Kenia, justamente allí donde se desarrollaba la mencionada lucha.

Quizá el escrúpulo que estorbaría la aceptación de esa evidencia por parte de Brentano sería que, de aceptarse, habrá que admitir que varias cosas pueden estar a la vez en un mismo lugar —aunque quizá en grados diferentes—. Porque, en un mismo momento y lugar (junto a las murallas de Zamora, el 7 de octubre de 1072) está Bellido Dolfos, así como el hecho de que Bellido Dolfos es un hombre; y el de que es un regicida (o sea: el regicidio cometido por Bellido); y muchos otros más. Mas ¿por qué no aceptar que varias cosas pueden ocupar simultáneamente el mismo lugar?

Siendo, pues, entes reales los estados de cosas —los que son verdaderos o existentes—, no hay motivo de inquietarse acerca de cómo entramos en contacto con ellos: los vemos, los tocamos, los oímos. No veo sólo la casa de enfrente; veo también su suciedad, e.d. (el hecho de) que está sucia, lo dicho por la oración: 'la casa de enfrente está sucia'. Oigo que suenan las campanas, y no sólo las campanas (si es que oigo las campanas, pues más bien parece que oigo

Copyrighted material

las campanadas, que son sucesivos hechos cada uno de los cuales es un sonar de la o las campanas).

Tampoco hay que temer la regresión —o progresión— al infinito que asustaba a Brentano en su última fase; pues es lo mismo el monasterio de Sahagún que la existencia del mismo, de modo que la relación entre la existencia del ábside del monasterio y la existencia del monasterio no es ni más ni menos que la relación (de parte a todo) entre el ábside y el monasterio; y el espacio es lo mismo que la existencia del espacio, no siendo, pues, ésta última algo extrañamente sobreañadido.

Abolida la diferencia entre entes o cosas y contenidos enunciativos, no parece que haya motivo suficientemente convincente para mantener el distingo entre acto de aserción y acto de pensamiento: aseverar algo es, simplemente, pensar en ello en un grado más fuerte, tener ese algo en la mente en medida más elevada, o —si se quiere decirlo así— con mayor intensidad. Menos aún hay motivo para postular un acto irreducible de negación o rechazo, sobreañadido a un acto irreducible de aserción; ni, todavía menos, hay razón para postular un montón de actos de aserción de tal índole, irreducibles entre sí. Todo eso es quimérico. Menos aún debe incurrirse en el error tardío de Brentano de que afirmar "no-p" es lo mismo que decir que se equivoca quien juzgue que p. (Curiosamente, el propio Brentano había combatido, durante su primera fase, ese error, en el que había incurrido Sigwart.)

Aparte de que son quiméricos esos presuntos actos mentales irreducibles, nada se gana en esclarecimiento con la postulación de los mismos. Y lo que se hace es adjudicarle a la psicología un cometido que, en verdad, no le incumbe.

El programa reductivista del viejo Brentano tampoco lo veo viable. Muchísimas ocurrencias de sintagmas que designan a conjuntos, a relaciones y a estados de cosas o hechos no pueden ser eliminadas, de manera plausible, de posiciones de sujeto de la oración, por el procedimiento de la paráfrasis. Para hacerlo hay que proscribir reglas obviamente correctas, como la transformación por pasiva. Y, por otra parte, no hay razón alguna para limitar la regla de generalización existencial a la posición del sujeto, con exclusión de posiciones de complemento directo, p.ej. Los casos de paráfrasis que considera Brentano son elementales y simples, y deja en la sombra casos como las actitudes proposicionales, las relaciones causales, o incluso contextos tan simples como aquéllos en que se asigna una ubicación espacio-temporal a un hecho, o aquéllos en que se habla de grados de realidad comparativos de diferentes hechos o propiedades. No se ve cómo podría parafrasearse 'aumenta la criminalidad en Chicago' de modo que el resultado de la paráfrasis no mentara ni a hechos o estados de cosas ni a propiedades o universales, ni a relaciones, sino sólo a sustancias singulares.

Por último, y para clausurar esta discusión, quiero señalar que un error de Brentano fue el haber ignorado los grados de realidad o existencia. El no vio sino el ser lisa y llanamente existente frente al ser lisa y llanamente inexistente, sin graduaciones. Pero se dan tales graduaciones. Eso es lo que explica que haya, como de hecho hay, inexistentes. Esos inexistentes son entes que poseen existencia sólo hasta cierto punto, y que también poseen, en uno u otro grado, irreali-

Copyrighted material

dad o inexistencia. Por eso no hace falta postular quiméricos objetos intencionales o intramentales (son atinadas y convincentes las objeciones que contra la postulación de los mismos formuló Brentano en su vejez). Si digo que es inexistente Fierabrás, estoy atribuyendo a ese caballero la inexistencia; pero, a la vez que es inexistente (él, el caballero Fierabrás, no un sucedáneo intramental del mismo, que, de existir, podría tener un grado elevadísimo de realidad psíquica), Fierabrás existe también en uno u otro grado.

Brentano confundió —a causa de su desconocimiento de los grados de verdad o realidad— el negar un enunciado —o lo por él dicho— con rechazarlo. Pero son cosas muy diversas. Niego el enunciado "p" al afirmar "no-p"; rechazo "p" al abstenerme deliberadamente de afirmar "p", no por duda o ignorancia acerca del asunto de que se trate, sino porque rehuso esa afirmación —lo que, normalmente, va asociado a la afirmación, no de la mera negación simple o débil de "p", sino de la supernegación de tal enunciado, e.d. de "no es verdad en absoluto que p" o "es de todo punto falso que p".

El desconocimiento de los grados de verdad o realidad lleva a Brentano a descuidar los functores de gradualidad como 'un poco', 'muy', 'sumamente', 'más bien', 'bastante', etc. (Que son functores y afectan a toda la oración, no a una parte de la misma, se echa de ver, p.ej., en que, a una pregunta como '¿Estás cansado?' cabe contestar, no sólo con 'sí' y con 'no', sino también con otros de esos functores: 'bastante', p.ej., sería una respuesta idiomática). De tener Brentano que afrontar el problema que plantean esos functores debería —en su etapa tardía— postular una infinidad de actos de aserción: aserción a secas; aserción de un contenido enunciativo como muy verdadero; aserción de un contenido enunciativo como sumamente verdadero; y así sucesivamente. Mientras que, postulando estados de cosas —contenidos enunciativos realmente existentes—, y grados de verdad o existencia, entonces todo se entiende muy bien sin tener que recurrir a esa maraña psicológica. Que sea verdad que Colón es bastante engreído —e.e. que sea bastante verdad que Colón es engreído— es que el engreimiento de Colón sea bastante real o existente.

Acápite 4.º MEINONG

Uno de los alumnos y discípulos de Brentano en Viena durante la década de 1870 fue el joven aristócrata austríaco Alexius Meinong. A pesar del giro que fueron tomando las ideas de Meinong, alejándose de las de Brentano en la dirección de un esencialismo alético más que óntico —mientras que, según hemos visto, las concepciones ontológicas del primer Brentano podían caracterizarse como esencialismo óntico—; a pesar también del cambio de orientación de Brentano hacia 1900, lo cual distanció aún más al maestro del discípulo; cabe decir que la ontología o pseudoontología de Meinong obedece a estímulos e influjos brentanianos. (Por lo demás, Husserl y otros promotores o fundadores

Copyrighted material

de la corriente fenomenológica recibieron asimismo decisiva influencia del primer Brentano.)

Muy verosímilmente, se encuentran en Meinong vestigios de la influencia de otro profesor vienés de la misma época, pero más veterano: Lotze —el cual se halla, a su vez, en cierta filiación filosófica con respecto a Herbart—. Lo interesante en Lotze es su teoría de una esfera objetiva, irreal e inexistencial, de validez, a la que pertenece, en particular, la verdad. Las verdades *valen* como verdades, tienen vigencia veritativa o alética, aunque no sean nada. (Ideas similares se difundían entonces en el movimiento neokantiano, particularmente en la escuela de Baden, con la teoría del valor y el sentido.) Todo ello va a dejar, en la teoría madura de Meinong, tanta o más huella que la concepción brentaniana, la cual, si bien despojaba a los contenidos enunciativos o estados de cosas (a las existencias e inexistencias) de realidad, no los despojaba, empero, de existencia. Así, bajo el doble influjo de Brentano y de Lotze, va a desarrollar Meinong, poco a poco, su teoría del objeto —con pasos adelante y atrás, con zigzags, titubeos y esbozos provisionales de lo que nunca será dado por definitivo (sino que será siempre cuestionado de nuevo, o, por lo menos, dará lugar a que el autor se desdiga, siquiera en cuanto a la forma de expresión).

Además, la prosa de Meinong, pese a lo conciso de algunos de sus trabajos y lo insuficiente de sus aclaraciones, es un poco hinchada, y desde luego imprecisa, como si fuera buscando la expresión adecuada, sin hallarla; promete a veces aclaraciones ulteriores de las palabras, o remite a otras previas, sin que tales aclaraciones sean suficientemente satisfactorias y, sobre todo, claras. Muchas de sus afirmaciones están rodeadas de salvedades ('quizá', 'a menudo', 'salvo en ciertos casos', etc.). La terminología sufre variaciones de unos trabajos a otros. Quizá, si hubiera podido vivir Meinong algunos años más, su vigoroso pensamiento hubiera hallado expresión más elaborada y firme.

No es de extrañar que, dada esa fronda de trabajos discordes entre sí, a veces en la formulación, a veces en el contenido; dado, además, que la evolución es difícil de seguir, por ser zigzagueante; y dada la imprecisión de la prosa meinongiana; que, dado todo eso, pues, hayan resultado tantas y tan diversas interpretaciones del pensamiento de Meinong. Para el profano en estudios meinongianos es difícil aventurar conjeturas sobre el sentido de tal pensamiento. Así y todo, voy a presentar aquí, muy someramente, mi lectura de algunos textos de Meinong, iluminada por los grandes trabajos expositivos e interpretativos de R. Grossmann ((G:05), (G:06) y (G:07)), y de R. Routley ((R:02)), que serán también mis fuentes principales —aunque discordantes—. Antes de iniciar la exposición, conviene señalar que, en estos últimos años, se ha despertado un vivo interés por la concepción de Meinong, habiéndose publicado una plétora de trabajos interpretativos, y —lo que es quizá más interesante— de reelaboraciones de la teoría, como las de Castañeda, Rapaport y T. Parsons, amén de la titánica obra crítico-reelaborativa de Routley. Con todo, la influencia de Meinong en la filosofía analítica contemporánea no se limita a eso que cabría motejar de influjo positivo; mayor, y más fuerte, ha sido el influjo negativo, por la reacción que la teoría meinongiana provocó en Russell —cuyas críticas, a veces zahirientes y acaso inexactas en más de un punto, son interesantes por la argumentación que

Copyrighted material

en ellas aflora, y que abrirá senderos hoy ya muy trillados—. Siguiendo las huellas de Russell han proseguido la crítica de Meinong —o ya quizá de un Meinong legendario— tanto Quine como, de manera particularmente acerba, y casi con saña, Ryle y otros filósofos oxonianos. Que la crítica no haya sido siempre excrupulosa no es óbice para que, siquiera sea de ese modo tan negativo, quepa señalar a Meinong entre los filósofos preanalíticos que, de una u otra manera, más han influido en la filosofía analítica fundada por Moore, Russell y Wittgenstein.

Las dos tesis centrales de Meinong son: 1.ª) más allá de lo existente e incluso de lo que posee, en algún sentido más apagado, algún tipo o modo de ser, están o se dan objetos —en sentido amplio, *Gegenstände*— que ni existen ni son; 2.ª) el ser-así es independiente del ser (a secas), tanto del ser existencial como de un ser menos fuerte que el existencial. Creo que Routley tiene razón, basándose en ambas tesis, para caracterizar el pensamiento meinongiano como lo hace —en términos diversos de los que yo empleo, pero que creo del mismo sentido—: como un esencialismo alético, según el cual no se requiere, para ser verdadero un enunciado, que sea un ente (menos aún un existente) lo mentado o denotado por el sujeto; puede ser un objeto carente por completo de ser; su único «ser» será entonces, no ser (a secas), sino ser-así o asá, y nada más; pero es legítimo hablar de objetos así, absolutamente carentes de ser, y decir que son algo —mas no en el sentido de los estoicos, en que los algos son cosas, tienen positividad óntica o entitativa, sino en el sentido de Aristóteles y Suárez.

Sostiene Meinong ((M:01), p. 17) que el ser del objeto no tiene por qué presuponerse para el conocimiento del mismo. Con no menores títulos, puede el no-ser constituir un punto de acceso cognoscitivo; y, sobre todo, más que el ser, o que el no-ser, más acá de ambos, es el ser-así del objeto lo que constituye el principal punto de acceso cognoscitivo al objeto, e incluso lo que nos permite, en ciertos casos, saber si el objeto puede o no ser (ser a secas, existir).

Del prejuicio de que sólo lo que es puede ser conocido se ha derivado —dice Meinong (ibid., pp. 28-9)— el error de considerar como existente-en-la-mente a cualquier objeto inexistente.

Por ello, es posible —piensa Meinong— una teoría pura del objeto, verdadero saber a priori de los objetos en general, que es más radical, y más general, que la metafísica, la cual sólo se ocupa de lo real —y debe ser, por ello, un saber a posteriori; empíricamente basado—. La teoría de los objetos es indiferente al ser y al no-ser del objeto, pues hasta lo absurdo, que ni siquiera puede existir, es un objeto. Pero eso no quiere decir que le sea indiferente el ser del objetivo (en seguida veremos que un objetivo es lo que comúnmente se denomina 'estado de cosas'); pues todo conocer debe tener un objetivo subsistente (o sea verdadero). El modelo de tal teoría es la matemática.

En un interesante opúsculo —que aparece como Anejo de (G:07), pp.224-9— sintetiza Meinong su ontología del modo que paso ahora a resumir. Mi resumen intercalará puntos extraídos de otros trabajos de Meinong —particularmente (M:01)— así como de las ya citadas obras de Grossmann y, sobre todo, de Routley.

Distingue Meinong los *Gegenstände* de los *Objekte;* aquí se presenta un deli-

Copyrighted material

cado problema de traducción, puesto que ambos términos suelen verterse al castellano como 'objetos'. Traduciré, empero, el primer término como 'objetos' y el segundo como 'cosas'. (La traducción de Grossmann, que vierte 'Gegenstände' en 'entities' es sumamente contestable). Es objeto, para Meinong, todo lo que puede ser objetivado, todo lo que puede *obiici* o *gegenstehen,* e.e. *estar-frente-a, ofrecerse-a,* una facultad objetivante, como el pensar, el recordar, el desear, el temer, etc. No significa eso que todo objeto sea efectivamente pensado, o querido, o algo de eso; sino tan sólo que podría serlo, a lo menos por cierto sujeto omnisciente, p.ej., el cual conocería a cada objeto. De entre los objetos, algunos tienen ser, otros no; de entre los que tienen ser, algunos existen, otros no. La teoría de los objetos estudia cuanto acerca de los mismos cabe conocer a priori.

Puesto que cada objeto es objeto posible de una aprehensión mental —de una experiencia aprehensiva—, cabe clasificar a los objetos según los tipos de experiencias aprehensivas elementales: representación, pensamiento, emoción y deseo. Objetos posibles de representación son las cosas; de pensamiento, los objetivos; de emoción, los dignitativos, y de deseo, los desiderativos. Los dos últimos tipos de objetos meinongianos no retendrán aquí nuestra atención.

Cabe clasificar a las cosas en dos dimensiones. De un lado, por el orden; de otro, por el ser o no-ser que tengan. Empecemos por considerar la jerarquía de órdenes. Hay cosas de diversos órdenes. Una cosa es de orden superior a otras ssi tiene a éstas como constituyentes suyos o como constituyentes de algún(os) constituyente(s) suyo(s), etc. (Dicho de otro modo: una cosa es de orden inferior a otra ssi la primera guarda con la segunda el ancestral de la relación de *ser-constituyente-de.*) Así, la relación de diferencia es de orden superior respecto de cosas que son diferentes. (Esa concepción de órdenes, que prefigura la teoría russelliana de los tipos, se enfrenta a algunas de las dificultades que debe arrostrar la última, p.ej. la de cómo puede un universal, como la relación de diferencia, no aplicarse a (no *estar constituido por,* en terminología meinongiana) todo aquello que cae bajo su denominación; porque ¿está constituida la diferencia por ella misma? Si sí, es de orden superior a sí misma; si no, no es diferente de cosa alguna, ni siquiera de la relación de identidad, ni tampoco del Polo Norte. Es más: como hay cosas de órdenes superiores a la diferencia, deberían ser constituyentes de ésta, de suerte que ella sería de todos los órdenes salvo del primero.) Sostiene Meinong que la serie de órdenes es infinita hacia arriba, pero tiene que tener un primer escalón, formado por cosas del primer orden, por debajo del cual ya no hay nada.

Más interesante para nuestra actual indagación es la dimensión del ser. Aunque es principio básico de la teoría meinongiana que la esencia —el ser-así— de los objetos es independiente del ser, no quiere ello decir que el ser sea también forzosamente independiente del ser-así del objeto. ¡No! Algunas cosas son tales que, por su mero ser-así, no pueden tener ser; otras son tales que, por su ser-así, pueden tener ser de cierta índole, subsistencia, mas no existencia. Entre las que, por su ser-así, no pueden existir está el cuadrado redondo; entre las que pueden subsistir, pero no existir, están: los números, la diferencia entre el verde y el rojo, y demás relaciones y complejos *ideales* (no quiere eso decir que todos los obje-

Copyrighted material

tos de orden superior al primero sean ideales o inexistentes; parece que, para Meinong, los complejos de cosas singulares reales son existentes o reales, como también los nexos o vínculos entre dos o más cosas reales singulares; las demás cosas de orden superior serían ideales; pero eso es una interpretación conjetural no más; lo que dice Meinong es que (¿todas?) las cosas reales pueden ser percibidas, en tanto que la diferencia entre verde y rojo no se percibe, sino que se infiere de la propia naturaleza de ambos colores).

Es menester añadir otra clasificación más: algunas cosas son completas; otras, incompletas. Todas las cosas reales son completas. Una cosa es completa ssi tienen vigencia todas las instancias del principio de tercio excluso cuyo objeto denote a la cosa en cuestión. Cosas incompletas son, p.ej., *el triángulo, la casa, el delfín.* Ni es verdad que sea equilátero el triángulo ni lo es que sea isósceles o escaleno; está indeterminado en esos aspectos, y, por eso mismo, no puede existir. (Pero una cosa indeterminada puede subsistir, a menos que sea contradictoria en algún aspecto; lo contradictorio no puede ni siquiera subsistir; una variante de la subsistencia es el *ser implexivo,* que poseen muchas cosas incompletas que están "implejas" o involucradas en cosas subsistentes o incluso existentes; probablemente piensa Meinong que *la casa,* p.ej., está involucrada en cualquier casa real, y de ahí que tenga ese ser implexivo.)

Vimos que otro tipo de objetos, diferente del de las cosas, es el de los *objetivos,* que son los correlatos posibles de actos de pensamiento, entendido éste como *pensar-que;* por eso, es característico de los objetivos el "pertenecer" o bien a la posición o bien a la negación. (Meinong se enreda en embarazosas disquisiciones para tratar de mostrar que no hay negación en cosas, e.d. en objetos que no sean objetivos; de todos modos, sus titubeantes aclaraciones apuntan a algo que sí es correcto: la impuntualidad no es la negación de la puntualidad; lo que se le oculta a Meinong es, empero, que la negación de la puntualidad sí es algo, a saber la inexistencia de la puntualidad; ahora bien, no es lo mismo, en general, la impuntualidad que la inexistencia de la puntualidad; en eso tendría razón Meinong, pero no la tiene en querer sacar de ahí una barrera categorial entre cosas y objetivos. Otro error que comete es el de creer que un objetivo es intrínsecamente positivo o negativo, cuando en verdad la diferencia se limita al modo de expresión del enunciado con el que se denote al objetivo en cuestión.)

También se dan diversos órdenes de objetivos, lo mismo que de cosas; y algunos objetivos son también incompletos. Pero todos los objetivos son ideales, ninguno es real o existente. Ahora bien, algunos objetivos subsisten —aquéllos que son denotados por enunciados verdaderos, o que son tales que, si fueran denotados por enunciados, éstos serían verdaderos—. Así, al igual que el primer Brentano decía que un enunciado (o "juicio") es verdadero ssi existe lo por él dicho, afirma Meinong que es verdadera una oración ssi subsiste el objetivo denotado por ella. Ahora bien, ¿subsisten sólo los objetivos expresables con enunciados verdaderos? ¿O subsisten también aquéllos que son expresables con enunciados que podrían ser verdaderos, aunque no lo sean de hecho? Routley afirma lo primero ((R:02), p.442); pero parece esa lectura entrar en conflicto con lo siguiente. En el opúsculo que estoy reseñando ((G:07), p.228) expone

Copyrighted material

Meinong su doctrina sobre la modalidad, según la cual hay grados de posibilidad; el grado máximo es el de lo factual, y el grado nulo, el cero de posibilidad, es la infactualidad. Están esos grados de posibilidad ordenados por la relación de *más posible (potius)* y por la inversa de *menos posible (deterius).* Así pues, cabría sospechar aquí una concepción de la posibilidad como un grado inferior de factualidad, algo que nos aproximaría a una teoría de grados de verdad o de ser (y no es éste el único lugar en que algo semejante parece apuntar en la pluma de Meinong; multiplica éste tanto, en ocasiones, los escalones del ser, que hay quien ha interpretado (p.ej. R.E. Dyche en una tesis doctoral sobre Meinong, citada por Routley en (R:02), p.858n.) la concepción meinongiana como afín a la teoría platónica de los grados de existencia, que es la concepción que yo voy a defender y proponer en la Sección II de este estudio).

En relación con esto, vale la pena señalar que, según la lectura de Grossmann ((G:07), p.69), son *reales,* para Meinong, aquellas cosas que pueden existir en virtud de su naturaleza, existan de hecho o no. (Y, en efecto, en la clasificación de las cosas en reales e ideales, no se insinuaba de ninguna manera que las cosas posibles fueran ideales, en vez de reales; al revés). Similarmente, entonces, podríamos conjeturar que son subsistentes los objetivos (e.e. estados de cosas, en terminología usual, aunque no meinongiana) que, por su naturaleza, son o podrían ser expresados por enunciados verdaderos; puesto que, al fin y al cabo, la mera posibilidad parece ser una minusfactualidad, no una ausencia total de factualidad. Pero ¿cómo encuadrar eso en una teoría que no ha previsto una diferencia entre la negación simple, o débil, y la supernegación? ¿Cómo evitar la contradicción? Porque Meinong considera que debe evitarse la contradicción, a lo menos en lo tocante a las cosas reales (si rechaza o no Meinong la contradicción para otros ámbitos reales de su geografía objetual, es asunto controvertido y un tanto oscuro; cf. (R:02), pp.499-503). Pero, si es subsistente el objetivo de que el actual rey de Nepal será destronado, y es también subsistente el objetivo de que el actual rey de Nepal no será destronado —pues ambos parecen ser posibles, en uno u otro grado—, entonces tenemos una contradicción. No sería eso catastrófico si, en tal contradicción, el 'no' fuera un mero 'no', diferenciado de un 'no... en absoluto' que es la única negación prevista en la lógica clásica. Pero, que yo sepa, nunca se ocupó Meinong de prever una diferencia de negaciones. (Ni sus adversarios, como Russell, podían sugerirle cosa semejante, pues ellos eran firmes y encarnizados enemigos de cualquier concepción de grados de verdad o de realidad.)

Como se ha podido ver, mi lectura se ha ceñido, grosso modo, a la pauta interpretativa fijada por Routley, según la cual, si bien hay cierto esencialismo óntico en Meinong —ciertos entes que no son existentes, sino que poseen un ser menos "fuerte" que la existencia—, la concepción meinongiana es, por sobre todo, un esencialismo *alético,* que permite que ciertos objetos tengan (o, quizá mejor, sean —como en seguida voy a sugerir— su ser-así, aun careciendo por completo de ser.

A este respecto, aclara el propio Meinong su evolución en (M:01), pp.14-5. En un momento anterior de su evolución, había pensado que el objetivo es a los objetos sobre los que versa como el todo es a la parte; por ello, cualquier objeto,

Copyrighted material

hasta uno imposible o absurdo, debía ser parte de un objetivo subsistente —por lo menos de uno según el cual no existe el objeto en cuestión—. Pero, para *ser-parte-de* algo subsistente, hay que tener algún tipo de ser; y, por eso, había postulado una índole ínfima de ser, inferior a la subsistencia, que poseerían hasta los objetos imposibles, y a la cual había llamado 'cuasiser'. Ese cuasiser erigiría a todos los objetos en entes, o al menos en cuasientes. Sin embargo, rechazó luego esa tesis, tanto por la regresión al infinito que desencadenaría —basta con pensar en algo que, por definición, no puede ser un cuasiente, por lo cual habrá que pensar que es un cuasicuasiente—, como empujado por una errónea concepción de que no hay propiedad alguna, existencial ni quiditativa, que carezca de contraste. La solución que a la postre propone Meinong es descartar la analogía entre la relación objeto-objetivo y la relación parte-todo.

Sin embargo, el propio Routley cita (cf. (R:02), pp.857-8) pasajes de la obra posterior de Meinong en los cuales reaparece la tendencia a estimar que debe haber una índole de ser, un *Seinsminimum,* mínimo de ser o —podríamos traducir libremente— ser minimal (recordemos el *esse diminutum* de Duns Escoto), común, si no a todos los objetos, por lo menos a muchos que ni existen ni subsisten. Hay, sin duda, fluctuación en Meinong entre el esencialismo alético y el óntico. Y quizá no falta una tendencia a la teoría de los grados de ser, que apunta, sobre todo, en su concepción gradualista de la posibilidad. Pero, solicitado por tantas motivaciones encontradas, no es de extrañar que no haya logrado Meinong encontrar una síntesis armónica y coherente.

Vale quizá la pena señalar que entre los objetos inexistentes, pero subsistentes, incluye Meinong a la existencia. Considera Meinong, curiosamente, a la existencia como un objetivo; por eso creo que, cuando habla de la existencia, está aludiendo a la existencia de algo en particular, no a la existencia a secas (salvo que considere a ésta como un objetivo indeterminado; pero entonces lo mismo podríamos hacer de cada propiedad: la propiedad de ser hombre sería un objetivo indeterminado, expresable acaso mediante el esquema "... es hombre"; sólo que, entonces, tendríamos: 1.º la clase de los hombres, que sería un complejo real; 2.º *el hombre,* una cosa indeterminada; 3.º *el ser hombre,* un objetivo indeterminado; constituiría ello un caso más de esa exuberante proliferación que tanto se ha reprochado a la teoría de los objetos de Meinong, y en virtud de la cual motejó Russell a dicha teoría de jungla).

Un punto en el que conviene insistir es la tesis meinongiana de la independencia del ser-así. Como hemos visto, es central en toda la concepción meinongiana este principio de la independencia del ser-así frente al ser ((M:01), p.12). Que un objeto carezca de existencia e incluso de ser no es óbice para que tenga su ser-así; es más: tampoco es óbice para que un objeto tenga ser-así el que sea imposible, el que no pueda ni existir ni subsistir.

No es menester saber de algo que existe, ni que subsiste, para conocer propiedades que tenga. Al revés, se da una prioridad de naturaleza en el conocimiento del ser-así de un objeto, gracias al cual podemos concluir, no si el objeto existe de hecho, pero sí si puede existir. Para saber que no puede existir el cuadrado redondo, es menester conocer el cuadrado redondo, conocer su naturaleza.

Copyrighted material

Esa tesis de la independencia es acentuada por otra, más fuerte, a saber: la tesis de la exterioridad del existir respecto del objeto puro, del objeto como tal. Se la llama 'tesis del extraser'. Al objeto como tal le es ajeno ser o no-ser. Esa tesis cabría interpretarla de un modo ya habitual en la tradición filosófica: el objeto como tal es su esencia o quididad, a la cual le es exterior el existir, o incluso el subsistir —aunque algunas esencias o quididades excluyan el existir e incluso el subsistir—. Routley brinda (en (R:02), p.857) una discutible interpretación de la tesis del extraser; lo único que vendría ésta a decir es que el ser no es una propiedad caracterizante (volveré en seguida sobre el sentido de esta palabra). Pero, a la luz de toda la tradición filosófica —en particular de probables fuentes directas de Meinong, como Leibniz—, creo que está claro que, para Meinong, el *objeto-como-tal* es la esencia del objeto, la cual es el objeto; sólo que esa identidad puede no ser sin residuo. Parece que, para Meinong, hay dos planos: uno, más básico, en el cual el objeto es objeto como tal, sin ser y sin no-ser; otro, menos básico, en que tiene o puede tener ser, o bien no puede tenerlo. Pero ¿no rige el principio de tercio excluso en el plano básico? (Además, ya vimos en el estudio de la tradición las dificultades considerables que suscita esa identificación del ente con su esencia o ser-así. Claro que, con una teoría de planos de ser, previos por naturaleza unos a otros, y en alguno de los cuales no rigieran ciertos principios lógicos, podrían a lo mejor evitarse algunas de las dificultades más obvias. Así, el objeto como tal de Meinong sería lo que llamábamos 'esencia como tal' en Leibniz, que el autor de la *Monadología* colocaba en Dios, y que Meinong se limitaría a colocar en ese plano más básico del extraser. Pero subsistirían ciertas dificultades: quien es un hombre no es mi ser-así, sino yo; el ser-así de Carlomagno, su naturaleza —la carlomagnidad— no era dueña de siervos, pero Carlomagno sí lo era.)

Para cerrar esta discusión de la ontología (¿o pseudoontología?) de Meinong, conviene hablar algo del principio de asumibilidad y sus consecuencias. Hemos visto que, para Meinong, todo objeto puede ser "objetado", puede *ser-objeto-de* alguna vivencia mental, humana o no. Pero ¿es objeto también todo lo que es-objeto-de vivencia? Para Meinong, la respuesta es obviamente afirmativa. Después de todo, Meinong llegó a la postulación de objetos, en sentido amplio, influido por la concepción brentaniana del carácter intencional de los actos psíquicos; sólo que, en vez de hablar de existencia intramental de los objetos de esos actos, Meinong primero les confirió el cuasiser, y luego dejó a algunos de ellos mondos y lirondos de todo ser, salvo de ser-así. Ahora bien, entre los actos mentales el más general es el de "asumir", entendido ese verbo *(annehmen)* más o menos como *considerar, pensar-en.* Supongamos que yo asumo al cuadrado redondo; entonces es un objeto ese cuadrado redondo, pese a ser un imposible. Pero todos los objetos tienen un ser-así, unas propiedades. ¿Cuáles son las del cuadrado redondo? La respuesta viene dada por un *principio de caracterización,* implícito en Meinong, y que ha sido sacado a la luz por Routley: el (o un) ente tal que... es tal que... El triángulo es triangular, aunque no sea ni de palo ni de piedra; la región española que se encuentra al norte de Cantabria es región, es española, y se encuentra al norte de Cantabria, aunque no existe.

Copyrighted material

Pero mostró Russell, en su controversia con Meinong, que esa teoría conducía a contradicciones: no sólo resultaría que el objeto circular (y) no circular es y no es circular; resultaría también que el existente círculo cuadrado es existente e inexistente.

Replicó a la objeción Meinong diciendo que el existente círculo cuadrado es existente, pero no existe; porque no es igual *ser existente* que *existir;* y formuló una oscura tesis sobre el "momento modal" —o, mejor dicho, falta del mismo— de que adolecía una propiedad como la existencia, por lo cual no habría, en general, inferencia válida de "x es existente" a "x existe".

Se han interpretado de diversos modos las respuestas de Meinong a Russell y las reelaboraciones a las cuales sometió Meinong a su teoría, para hacerla inmune a las objeciones russellianas. Ante todo, creo yo, tiene razón Routley al pensar que Meinong no creyó que su teoría fuera contradictoria; de objetos imposibles son verdaderos, a la vez, predicados opuestos, pero de ahí no se deduce que haya enunciados mutuamente contradictorios que sean verdaderos; porque Meinong distinguía, al parecer —resabio aristotélico— negación externa, u oracional, y negación interna, o predicativa; el círculo no circular es círculo y es no circular; pero de que sea no-circular no se desprende que no sea circular.

Ahora bien, de manera más general, ¿qué restricciones introdujo Meinong? Routley piensa que introdujo restricciones al principio de caracterización; otros intérpretes creen que restringió el principio de asumibilidad (según el cual se puede asumir cualquier ente, sea cual fuere la oración o matriz oracional que lo caracterice; e.d., para cualquier oración colocada en el lugar de los puntos suspensivos, cabe asumir al ente (o a un ente) tal que...). (La controversia entre ambas lecturas aparece en (R:02), pp.863ss., y passim.) Permitiríame yo sugerir una tercera interpretación: lo que restringió Meinong fue, no tanto el principio de caracterización, en general, como un corolario del mismo, a saber: el principio de separación, según el cual un ente cualquiera posee la propiedad de ser tal que... en la medida en que ese ente es tal que... (p.ej.: posee Rubén Darío la propiedad de ser un gran poeta en la medida en que es un gran poeta; y posee la propiedad de hablar mejor el danés que el castellano, en la medida en que sea verdad que habla mejor el danés que el castellano). Me parece a mí que lo que viene a hacer Meinong es sostener que, con respecto a cada característica parcial que forme parte de la matriz oracional con que se caracterice a un objeto asumido, cabe decir que ese objeto posee la propiedad de cumplir tal característica, pero no forzosamente que cumple esa característica; no es válido el paso inferencial de "x posee la propiedad de cumplir tal característica" a "x cumple tal característica", salvo cuando se cumplen ciertas condiciones, como son: o que la característica en cuestión sea simple y no encierre negación, p.ej.; o bien que x sea un objeto real —o, dentro de ciertos límites, y para ciertas matrices, que x sea posible—. Por eso, lo que se sabe del ente que es y no es circular es que posee ambas propiedades: la de ser circular y la de no serlo; pero, si bien se deduce de ahí que es circular, no se deduce, en cambio, que no sea circular.

Valga lo que valiere esa reconstrucción, un tanto conjetural, de los esfuerzos reelaborativos meinongianos, a mí me parece que, pese a sus indudables aspec-

Copyrighted material

tos estimulantes, toda la teoría de los objetos presenta fallas demasiado grandes y obvias. La concepción básica esencialista me parece errada, tanto en su variante alética como en su variante óntica, como en esa combinación de ambas que es la teoría de los objetos. Creo evidentemente verdadero lo que dijo Platón: que sólo puede tener propiedades, incluso las de ser pensado y otras similares, lo que existe. Eso sí, hay cosas inexistentes, porque hay grados, y también aspectos, de existencia o realidad. Meinong parece haber columbrado la tesis de los grados de existencia, pero no la abrazó nunca claramente, y siguió aferrado a una concepción de modos o índoles de ser, que a mi juicio es yerma.

Aunque estoy de acuerdo en que el principio de separación y el de caracterización deben ser restringidos, no veo viable ninguna restricción que permita decir —como Meinong desearía decir— que, p.ej., el ente que es a la vez más bien cuadrado y bastante redondo (para pasar del ejemplo meramente contradictorio de Meinong a otro que es *super*contradictorio, y, por ende, de veras absurdo) es más bien cuadrado y, a la vez, bastante redondo.

Tampoco me parecen aceptables las restricciones a la aplicabilidad del principio de tercio excluso —tan comunes a toda la tradición esencialista, desde Aristóteles—. Ni veo correctas las barreras categoriales entre diversos tipos de objetos. Ni, por último, me parece evidente el principio irrestricto de asumibilidad.

Acápite 5.º HARTMANN

Otra de las soluciones propuestas para el problema de los entes irreales es la solución, de inspiración husserliana (y, por consiguiente, inspirada, indirectamente, en el primer Brentano, que constituyó una de las dos o tres fuentes principales de la fenomenología husserliana), desarrollada sobre todo por N. Hartmann: consistiría, en lo esencial, en distinguir entre existencia y realidad. La posición de Hartmann puede ser resumida así (cf. (H:01), especialmente vol.I, caps.11-21): introduce Hartmann dos grandes divisiones del ente:

1) División en esferas de ser: lo real y lo ideal; es real lo que está sujeto a la temporalidad, y actúa como causa, y es efecto de otras causas; es ideal el ente que no posee esas características, es a-temporal y se sustrae a todo orden de causalidad: (en esta distinción, la ontología de Hartmann está muy próxima a la del primer Brentano, a la del primer Husserl y a la de Frege).

2) División en modos o "grados" de ser; se trata de la división en posible y efectivo. Hartmann aspiraría a darnos una explicación de lo que es lo efectivo en términos ontológicos pero lo que de hecho propone es sólo una definición *quoad nos:* es efectivo lo que opone una resistencia a nuestra acción y nos afecta emocionalmente de un modo determinado; es posible lo que no nos afecta así.

A esas dos divisiones se añade otra, que, sin embargo, no divide al ente: la división en momentos de ser: ser-así, y existencia o ser-ahí. El ser-así de un ente

Copyrighted material

es su *qué* (lo que es); la existencia o ser-ahí, su *que* (que es). Pero insiste Hartmann en que esta división no divide al ente, ya que ni el ser-así ni la existencia son entes; son únicamente momentos del ente.

Denuncia enérgicamente Hartmann las discusiones tradicionales sobre la distinción real de esencia y existencia como fruto de una grave confusión entre la distinción de las esferas del ente y la distinción de los momentos de ser.

No obstante, el propio Hartmann introduce después restricciones tan numerosas al alcance de sus distingos, que, finalmente, uno se pregunta cuál es la base que le queda para seguir denunciando la "confusión" de la filosofía tradicional.

En efecto, afirma Hartmann que, aunque el ser-así de cada ente pertenezca a la esfera y al modo de ser propio del ente, sin embargo, el contenido de ese ser-así es neutro con relación a las dos divisiones, la de esfera y la de modo o manera. Además, para Hartmann cada enunciado de ser-así puede ser reducido a un enunciado de existencia, y viceversa. Por último, en el interior de cada una de las dos esferas reina una necesidad estricta (aunque, en lo real, la necesidad sea *ex hypothesi,* a partir de un primer término contingente de la cadena). ¿Dónde se sitúan, pues, los objetos de pensamiento irreales o imaginarios? Piensa Hartmann que incluso *no-entes* pueden ser pensados, y se desembaraza demasiado a la ligera de la dificultad que constituye el pensamiento de algo que no existiera en absoluto. Pero dejemos eso. Parece sugerir también que la necesidad en el orden de lo real sólo afecta a la existencia y no al ser-así; los entes llamados normalmente irreales serían, así, aquellos de entre los entes reales que no son efectivos, y que, por tanto, serían considerados sin su existencia, puesto que toda existencia es, para Hartmann, o necesaria o imposible (con una necesidad propia de cada esfera, ya que la necesidad real no tiene nada que ver con la necesidad ideal). Eso entraña dificultades insuperables, ya que, al prescindir de su existencia, no hay nada, no son entes. Alternativamente, los entes llamados irreales podrían considerarse como entes-así puros de la esfera ideal: pensar en Maigret sería entonces pensar en una esencia abstracta y no-individual (Hartmann afirma que no hay individualidad más que en lo real y que incluso la esencia ideal de un individuo no es individual). Pero ¿por qué habría que decir que esa esencia es atemporal y extra-causal? ¿No ha descubierto Maigret, a lo largo de los años, la trama de muchos asuntos, sufrido amarguras, confundido a sus adversarios y demostrado su talento?

Tal vez puedan ser eliminadas algunas de esas dificultades abandonando el necesitarismo. Pero la doctrina, con o sin esta modificación revelaría, de todos modos, fallas demasiado evidentes:

1) Dado que Hartmann pone esencias intemporales correspondientes a cada cosa, que pertenecen a la esfera del ser ideal; y como, al mismo tiempo, reconoce que no puede haber ser-así flotante, sin un ente-así en el que esté presente, el cual ente-así debe también ser forzosamente un ente-ahí (un existente, pues); no se ve bien cuál sea el estatuto óntico exacto de ese ser-así ideal de las esencias: ¿tienen una existencia propia las esencias revestidas de ese ser-así ideal? Entonces habría dos Nasseres: el Nasser ideal y el real. (Pues la esencia abstracta en cuestión no sería una mera quididad, un ser-Nasser: sería un ente-así ideal que poseería, pero idealmente —con ser-así ideal—, el mismo ser-así

Copyrighted material

que la cosa real dada.) Mi objeción se dirige, no contra el hinchamiento ontológico que otros temen por encima de todo, sino a la indiscernibilidad de esos dos Nasseres en todo, a no ser en su existencia: real en un caso, irreal en el otro. Es absolutamente inverosímil que dos cosas sean diversas siendo empero idénticas en todo salvo en que tengan dos tipos diferentes de existencia. De modo general, dos cosas quiditativamente indiscernibles deben ser una sola y misma cosa.

2) Si el ser-así y la existencia del ente son algo, deben ser entes, y eso acarrea una regresión al infinito, ya que, según Hartmann, cada ente debe contener esos dos momentos diversos entre sí y diversos de él. Si no son entes, no son nada y no explican nada. Fracasaría el intento de evitar la regresión al infinito alegando que el ser-así de una cosa es la existencia de otra y la existencia de una cosa, el ser-así de otra; ya que el ser-así de esa otra cosa deberá, de todos modos, ser diferente tanto de esa otra cosa como de su respectiva existencia (y, similarmente, la existencia de esa otra cosa deberá ser diferente tanto de esa otra cosa como de su respectivo ser-así; y así al infinito). Hartmann opta, para evitar esta dificultad, por negar al ser-así y a la existencia el estatuto de entes, pero eso no hace más que destruir la fecundidad explicativa de esos no-se-sabe-qués que son, en su teoría, el ser-así y la existencia.

3) Es inverosímil que (como ocurriría si se abandonara el necesitarismo en el marco general de la ontología hartmaniana) un ente no efectivo tenga tanta existencia como un ente real; que los Caballeros de la Tabla Redonda tengan *tanta* existencia y realidad como los de la Orden de Malta.

Dejando de lado los problemas inherentes a la segunda de las tres dificultades señaladas, la primera y la tercera engendran una aporía: o bien, manteniéndose el abandono del necesitarismo, se renuncia a la neutralidad del contenido del ser-así con relación a la división de las esferas, y se dejan así de lado las esencias ideales de las cosas reales (entonces desaparece la primera dificultad, pero subsiste la tercera, incluso agravada, ya que, evidentemente, los únicos Caballeros de la Tabla Redonda que persistirían en la ontología así saneada serían aquéllos que pertenecen a la esfera real, pero como puros posibles, i.e. sin efectividad, pero con existencia y realidad perfectas); o bien se quita a las cosas normalmente llamadas irreales la realidad que les confería la ontología hartmaniana hipotéticamente corregida por el abandono del necesitarismo, y entonces no persistirían más que sus correspondientes ideales; para ello haría falta mantener la tesis de la neutralidad del contenido del ser-así con relación a la división de esferas y, por tanto, la tesis de los dos Nasseres: el ideal y el real (mientras que no habría más que un Sancho Panza). La segunda alternativa prevista (negar la realidad a las cosas imaginarias y que no tengan efectividad, sosteniendo entonces que lo que se piensa, en semejantes casos, son entes irreales) se enfrenta a la dificultad, ya evocada, de que, aparentemente, esos entes son temporales y causales. Además, esa alternativa reduciría a la nada la diferencia entre lo real y lo ideal, ya que, de hecho y desde el punto de vista del contenido, no diferirían en nada: serían —en lo tocante a sus respectivos contenidos— idénticos: harían las mismas acciones, sufrirían las mismas pasiones, y el antes y el después se darían similarmente para un ente real y para un ente ideal; la única diferencia sería que los entes reales tendrían una existencia real, e.d. temporal; los entes ideales, una

Copyrighted material

existencia ideal, i.e. intemporal. Pero vivirían igualmente, los años pasarían por los unos como por los otros exactamente del mismo modo, etc. (La temporalidad de los entes reales sólo diferiría, pues, de la extratemporalidad de los ideales, en ser una especie de propiedad primitiva, sobreañadida, indilucidable e inanalizable, dada por la mera pertenencia a la esfera del ente real, pero que no se traduciría por ninguna diferencia de contenido quiditativo.)

(Notemos, entre paréntesis, que la presunta extra-temporalidad y extracausalidad de los entes llamados "ideales", idea que había seducido también a Frege, no dejó de provocar en el fundador de la lógica moderna algunas sospechas, ya que es verdad de ciertos números que causan en mí curiosidad, admiración, etc., y que poseen propiedades que no tenían ayer —la de ser conocidos por mí, p.ej.—; se puede querer solventar la dificultad con la palabra mágica "intencional": las relaciones intencionales no afectarían realmente a los objetos y no presupondrían ni siquiera la existencia real del objeto. Pero sería entonces estéril cualquier *ontología* tendiente a explicar lo irreal, lo imaginario; además, es más que dudoso que se pueda explicar algo invocando el carácter "intencional" —en el sentido indicado— de los procesos doxásticos y mentales: uno se limita a enmarcar la dificultad con una etiqueta.)

La conclusión que cabe sacar de todas las consideraciones que preceden es que —aparte de otras dificultades inherentes a la ontología hartmaniana— la única salida posible para esa ontología sería renunciar al necesitarismo, renunciar a la tesis de la neutralidad del contenido del ser-así con relación a la división de esferas, abandonar la tesis de la existencia de esencias ideales correspondientes a cada cosa real, y asignar a los entes de ficción tanta existencia y realidad como a los entes efectivamente reales. Pero eso sería tan extremadamente implausible que parece seguro que nadie querría asumir un punto de vista semejante.

La propia diferencia entre existencia y realidad es más que dudosa. Si lo real es lo temporal-causal, por definición, ¿por qué no tener (suponiendo que sea necesaria) una noción neutra de la realidad, como una propiedad ni temporal ni intemporal? Si existe el logaritmo neperiano de 8, existe realmente, siendo inútil postular, además de la existencia, una "realidad" que sería verdadera sólo de ciertas cosas existentes. El hombre de la calle identifica —con razón— ser-real y existir.

Señalemos finalmente que las dificultades principales y más graves que rodean a este planteamiento no parecen ser en modo alguno inherentes a las particularidades de la doctrina hartmaniana, sino más bien deber rodear cualquier tentativa similar, a cualquier distingo entre existir y ser real, o entre existir y subsistir, etc.

Copyrighted material

CAPITULO 12.º
LA ONTOLOGIA DE GOTTLOB FREGE

Acápite 1.º PRELIMINARES

Es Gottlob Frege uno de los filósofos más importantes de toda la historia. A sabiendas de los riesgos que asume uno al hacer afirmaciones así, me atrevería yo a considerar a Frege como uno de los tres filósofos más importantes, junto con Platón y Aristóteles. Y, en todo caso, el camino abierto por Frege no tiene menor significación o transcendencia que los que exploraron esos dos grandes pensadores griegos.

Habiendo quien esto escribe estudiado, durante años, con asiduidad, ahínco y amor, el pensamiento de Frege, habiendo dictado cursos monográficos consagrados a la filosofía del gran profesor de Iena, y teniendo en preparación un libro en que se exponga, se interprete y se discuta críticamente esa filosofía, sería fuerte para él la tentación de explayarse aquí en una presentación pormenorizada y documentada de la ontología fregeana, sopesando pros y contras de diferentes interpretaciones y brindando una evaluación detallada de las tesis que la componen. Debo reprimir esa tendencia y ceñirme a un sucinto resumen, horro de citas textuales, y a algunas someras consideraciones críticas.

Es Frege más un fundador que un precursor de la filosofía analítica contemporánea. En esa medida, caería el estudio de su ontología fuera del ámbito de este libro. Pero esa consideración de Frege como fundador de la filosofía analítica debe ser matizada. El influjo positivo de Frege no se ejerce tanto sobre la primera filosofía analítica —de los años 1910-1950, grosso modo— como sobre la segunda, la posterior a 1950. (La primera traducción al inglés de una parte de la obra filosófica de Frege es la de Max Black y Peter Geach, aparecida en 1952. Que yo sepa, la primera traducción al español de escritos de Frege es de 1971.) Cierto es que Frege influyó decisivamente en Russell, aunque éste último malentendió al primero, y la controversia entre ambos quedó seriamente afec-

Copyrighted material

tada por esas incomprensiones del autor de los *Principia Mathematica.* También Carnap fue alumno de Frege, y Wittgenstein lo conoció y leyó sus trabajos. (Al margen de la filosofía analítica, cabe señalar a Husserl entre los autores cuya evolución sufrió el impacto decisivo de Frege.) Ese influjo inicial fue sin duda determinante de la evolución seguida —aunque débese reconocer que esos autores, en particular Russell, parecen haber llegado independientemente de Frege, pero después de él, a algunas conclusiones comunes—. Pero todavía más fuerte es el influjo que pasa luego a ejercer Frege a través de la obra de Alonzo Church, de Hochberg, de P. Geach, de M. Dummett, de G. Bergmann y de otros filósofos actuales en cuyos trabajos se nota la impronta fregeana, y cuyas meditaciones están alimentadas por las ideas del fundador de la lógica matemática.

Frege no era un filósofo profesional, sino un matemático, si bien su vastísima cultura y sus intereses intelectuales —particularmente en su madurez— englobaban áreas extensas de la filosofía. Conocedor de Kant, cuya temática está subyacente en sus reflexiones, y con el cual discute, me parece a mí, sin embargo, que recibe de Kant más bien un influjo negativo que positivo, e.e. dicho influjo le sirve más a Frege para reaccionar contra el idealismo en general, transcendental o no, que como fuente de ideas que haga suyas. La influencia filosófica principal parece venirle a Frege de Leibniz. Por lo demás, no menudean en la prosa fregeana referencias a otros filósofos. Se han preguntado los intérpretes en qué medida pueda estar influido el platonismo fregeano —su realismo de los universales— por la lectura de Platón o por otras fuentes. Que yo sepa, no se conoce la respuesta a esas preguntas; es obvio que Frege había leído los diálogos de Platón, pero no sabemos qué influjo pudieron ejercer en él. La biografía intelectual de Frege está por hacer, si es que se han conservado documentos que la hagan posible.

En la medida en que sus fuentes y su itinerario nos son en gran parte desconocidos, constituye Frege un enigma: muchas de sus ideas se ven germinar en la misma época en otras cabezas (Bolzano, Brentano, Meinong, Peano, Peirce, Husserl, Russell), y en casi todos ellos hay un influjo leibniziano. Pero otras ideas, y otros planteamientos son tan originales que le gustaría a uno reconstituir la génesis de los mismos.

Acápite 2.º FUNCION vs OBJETO

Dejando ya atrás esos preliminares, pasemos a abordar los principales puntos de la ontología fregeana.

La dicotomía principal que es preciso entender en esa ontología es la que separa funciones de objetos. Para Frege existen funciones y existen objetos (mas, como veremos, en dos sentidos diferentes del verbo 'existir', lo que mella bastante el filo de su afirmación). Un objeto es un ente que tiene entidad por sí mismo; una función es un ente insaturado, inacabado, incompleto; las funciones

Copyrighted material

son, como los accidentes aristotélicos, *entes-de,* más que entes en sí mismos; con la diferencia de que el accidente aristotélico es un singular, mientras que la función fregeana es un universal.

Como las explicaciones dadas hasta ahora sobre la dicotomía son meras metáforas poco esclarecedoras —de lo cual se da Frege perfecta cuenta—, vale más tratar, no de decir en qué consista el ser una función y en qué consista el ser un objeto —la diferencia entre ser lo uno y ser lo otro se capta con la captación de qué es ser una función—; no decirlo, sino mostrarlo, o, más exactamente: decir cómo se muestra eso en el lenguaje. Hay expresiones que pueden constituir sujetos de predicación, que designan cosas en el sentido usual: 'Gengis Kan', 'Marco Polo', 'Catay', 'Benedicto XV', 'Jerusalén', etc. De cada uno de los entes designados por esos nombres cabe preguntarse si posee o no una propiedad ordinaria cualquiera. La característica común de los objetos es la de ser designables por sintagmas nominales completos o sin huecos en oraciones cuyos predicados expresen propiedades nominales. Todo lo que no tenga esa característica es una función. Tomemos, p.ej., un sintagma nominal incompleto o con huecos, como "el padre de" o "la nariz de", etc. Es obvio que "la nariz de" no designa a un objeto, lo cual se muestra por reducción al absurdo: ni sería grande ni pequeña, ni carnosa ni afilada, ni nada. La expresión "la nariz de" significa algo, pero lo significado es, no un objeto, sino una función.

Una función es un ente incompleto y tal que hace corresponder a determinado *argumento,* un *valor* también determinado. La función expresada por "el padre de" hace corresponder, p.ej., a Alejandro Magno, Filipo II de Macedonia; a Salomón, David; a Pepino el Breve, Carlos Martel.

Acápite 3.º LOS CONCEPTOS

De entre las funciones, algunas se expresan mediante sintagmas verbales, o sea: oraciones incompletas; p.ej. 'escribe novelas'. No cabría preguntar si lo significado por 'escribe novelas' es algo bueno o no, p.ej.; no es un objeto, sino una función, un ente incompleto. Cuando a esa función se le da un argumento, lo envía sobre un determinado valor funcional, como pasa con cualquier otra función. Las funciones que son designadas por sintagmas verbales son llamadas por Frege 'conceptos'. Tomemos el concepto 'es dramaturgo'; démosle un argumento como Lope de Vega; la función hace corresponder a ese argumento el valor funcional que es lo Verdadero. Si damos a esa función como argumento el general Mobutu, el valor funcional correspondiente será lo Falso. (Luego discutiremos los motivos que llevan a Frege a elegir a lo Verdadero y lo Falso como valores funcionales únicos de los conceptos.)

La diferencia entre objetos y funciones es categorial. No tiene *sentido* afirmar ni negar de una función algo que quepa afirmar o negar de un objeto. Porque, de tener sentido afirmar, p. ej., de una función un predicado que sea afirmable o

Copyrighted material

negable de algún objeto, entonces, por el principio de tercio excluso, esa función pertenecería al conjunto de los entes de los que es o afirmable o negable el predicado en cuestión. Pero ese conjunto es el de todos los objetos; luego la función pertenecería al conjunto de todos los objetos, y, por consiguiente, sería un objeto. Es más: para que un predicado —que designa siempre a un concepto— se transforme en una oración, que signifique o a lo Verdadero o a lo Falso, es menester que se llenen el o los huecos que haya en el predicado con sintagmas nominales sin huecos, o sea: con expresiones que signifiquen objetos. (Nótese que un predicado o expresión conceptual puede tener más de un hueco; p.ej. 'mata a', que envía sobre lo Verdadero, p.ej. a los argumentos Enrique de Trastámara-Pedro I, tomados en ese orden.)

Acápite 4.º CONCEPTOS DE ORDEN SUPERIOR Y TEORIA FREGEANA DE LA PREDICACION

Pero, al igual que el concepto es insaturado y está, así, en un nivel entitativo diferente de —superior en un escalón a— los objetos, se dan, en un escalón entitativo superior, funciones de funciones, y, en particular, conceptos de conceptos. Así, la función 'es satisfecha por miles de cosas', cuando se le da como argumento la función 'respira', le hace corresponder lo Verdadero; cuando se le da como argumento la función 'es hijo de Napoleón', hace corresponder lo Falso; porque la función de respirar es satisfecha por miles de cosas, mientras que la de ser hijo de Napoleón sólo lo es —que se sepa— por un único ente. Pero, en *ese* sentido de 'ser satisfecho', no cabe decir con sentido que un objeto es satisfecho por algo; 'ser satisfecho' es una función de segundo orden, que sólo puede afirmarse o negarse de funciones de primer orden.

Eso que yo acabo de denominar 'ser satisfecho' es la relación inversa de la que llama Frege 'caer bajo'. Se dice que un objeto cae bajo un concepto ssi, al ser dado ese objeto como argumento al concepto, éste le hace corresponder, como valor funcional, lo Verdadero. Por eso, Vivaldi cae bajo el concepto significado por el sintagma verbal 'es músico', mientras que no cae bajo el concepto significado por 'descubre Australia'; lo inverso sería cierto del navegante Luis de Torres. A esa relación entre objeto y concepto, el *caer-bajo,* podemos llamarla 'subcadencia'.

Insiste Frege —y es éste uno de sus más transcendentales y fecundos hallazgos— en una escrupulosa y pulcra distinción entre *subcadencia* y *subordinación.* Un objeto cae, o no cae, bajo un concepto; pero un concepto está subordinado a otro ssi cuantos objetos caen bajo el primero caen también bajo el segundo. El concepto significado por 'es novelista' está subordinado al concepto significado por 'es escritor', pero no cae bajo él, puesto que la propiedad de ser novelista no es un escritor. Cuando un concepto está subordinado a otro, se dice que el último es una *nota* (Merkmal) del primero; mientras que un concepto bajo el que cae un objeto se llama una propiedad del objeto.

Copyrighted material

La teoría fregeana de la predicación bloquea así la transitividad de la relación de predicación, que había postulado la tradición desde Aristóteles, y que tan malas pasadas había jugado. Y abre con ello las puertas a un realismo saneado de los universales. Con todo, el realismo fregeano de los universales es —¡no se olvide!— categorial (y, a mi modo de ver, en esa medida no tan saneado; pero luego veremos que, además de los conceptos, postula Frege otros universales que sí me parecen satisfactorios).

Acápite 5.º INDEPENDENCIA ENTITATIVA DE LAS FUNCIONES

Al haber dicho que las funciones, en general, y los conceptos en particular son entes incompletos, insaturados, que no son entes por sí mismos sino *entes-de* otros que sí son entes por sí mismos —los objetos—, podría haber dado la impresión de que, para Frege, los conceptos son entes ónticamente dependientes de sus inferiores —de los objetos que caen bajo ellos—; de que la entidad de los conceptos es, así, como parasitaria respecto de los inferiores. No hay tal. Los conceptos fregeanos, aunque no son entes en y por sí, sino *entes-de,* tienen esa entidad que tienen, una entidad que es relativa a objetos, de manera independiente de los objetos. Puede parecer eso extraño y hasta incomprensible, pero se aclara como sigue. Una función es un *ente-de,* un algo que no es ente cabal o completo, sino que se limita a enviar a cada objeto-argumento sobre un objeto-valor funcional; pero la función tiene entidad por encima, y más allá, de los objetos que son sus argumentos. Claro que, según Frege —extensionalista a su manera— son idénticas dos funciones tales que cuantos objetos caen bajo la una caen también bajo la otra, y viceversa. (Frege no dice que sean idénticas, puesto que la identidad es una relación de objetos, no de funciones; dice que guardan la relación interconceptual correspondiente o análoga a esa relación interobjetual que es la identidad.) Con todo, que la función está más allá de los objetos que bajo ella caen se patentiza en la existencia de funciones vacías, y, concretamente, de conceptos vacíos, o sea: tales que no cae bajo ellos ningún objeto. Son, p.ej., vacíos: el concepto significado por 'es un hombre de cuatro metros de altura'; el significado por 'es diferente de sí mismo', y miles más.

Acápite 6.º CLASES Y CORRELATOS DE CONCEPTOS

Además de los conceptos o propiedades, reconoce Frege la existencia de otros universales, emparentados con los conceptos, pero que, a diferencia de ellos, son objetos, a saber: las clases o conjuntos. (Frege llama también a una clase 'recorrido de un concepto' y 'extensión del concepto'.)

Copyrighted material

A cada concepto le corresponde una clase (aquella de la que son miembros todos los objetos que caen bajo el concepto, y sólo ellos); y a cada clase, un concepto (el que es significado por el sintagma verbal 'cae bajo la clase...', llenándose los puntos suspensivos con un nombre de la clase en cuestión). La clase es un objeto, un ente saturado. Tienen clases correspondientes aun los conceptos bajo los que cae un solo objeto, o ningún objeto. Así hay una clase correspondiente a 'es el último rey de Egipto', clase cuyo único miembro es Fuad II; y existe, aunque sea vacía, la clase de objetos que caen bajo el concepto significado por el sintagma verbal 'es un país de más de 25 millones de Km^2'.

Correspondiendo a la relación de subcadencia está la relación de membría; un objeto guarda tal relación con una clase (o sea: es miembro de la clase) en la medida en que cae bajo el concepto correspondiente a la clase. Hay así una correspondencia exacta, en el ámbito de objetos, con respecto al ámbito mixto en que están involucrados objetos y conceptos a la vez. (Frege alegaría, sin embargo, que la relación de membría es un concepto, y, por lo tanto, nunca salimos del todo de un ámbito mixto; únicamente conseguimos desplazar, reemplazando a ciertos conceptos por objetos correspondientes, pero debiendo, para ello, hacer entrar en escena a algún otro concepto.)

Todavía existe otro tipo de universales: los correlatos de conceptos. Porque, según lo que hemos dicho, un concepto es algo insaturado y, por consiguiente, significable sólo por sintagmas oracionales incompletos, e.e. que comportan uno o varios huecos. Pero, entonces, ¿no es un concepto lo significado por la expresión 'el concepto significado por el sintagma verbal 'es un museo'"? ¡Pues no! No es un concepto. Es un objeto, puesto que está significado por un sintagma nominal y sin huecos. Claro, cuando hablábamos de tal objeto, cuando lo mentábamos, nuestra intención, y la de Frege, era hablar, no de él, sino del concepto correspondiente. Pero resulta que éste se nos escabulle, y es propiamente inefable: no se lo puede nombrar, sino sólo significar por medio de un sintagma verbal; en cuanto mencionamos ese sintagma (encerrándolo entre comillas simples) y prefijamos al resultado de tal mención la expresión incompleta —esa sí funcional— "el concepto significado por..."; en cuanto hacemos eso, hemos mentado o significado, no al concepto, sino a un curioso objeto, que ciertamente guarda una relación peculiar con el concepto, viniendo a ser como su vicario; por eso los exégetas de Frege lo han llamado 'el correlato del concepto'. ¿No cabría identificar a esos objetos vicarios o correlativos de conceptos con las clases? Frege no se plantea esa cuestión, ni parece aventurarse a emitir conjeturas al respecto. Ciertamente siente uno algún malestar ante esa lujuriante proliferación de universales que se replican: el concepto, la clase de objetos que caen bajo el concepto y el correlato del concepto (el cual guarda también con los objetos que bajo el concepto caen una relación correlativa de la subcadencia). Lo peor y más lamentable de todo es que, cuando se analiza lo que hemos dicho creyendo hablar de conceptos, resulta que era un hablar acerca de correlatos de conceptos; si bien, de un modo como mágico, el lector ha "entendido" la verdad inefable sobre los conceptos. (Sería una situación similar a la que diagnostica el propio Wittgenstein al final del *Tractatus* como propia de la relación entre el autor del mismo, el texto y los lectores: lo que se quería decir es inefable, y lo que

Copyrighted material

se ha dicho, queriendo decir lo inefable, decía otra cosa —o, según Wittgenstein, no decía ni podía decir nada, pues era un sinsentido—; pero, a través de la lectura de ese pseudomensaje, el lector ha visto cómo surge en sí mismo lo que el autor pretendía decir, esforzándose en vano por conseguirlo.)

Acápite 7.º LA NOCION DE EXISTENCIA EN FREGE

Henos ya en condiciones de comprender qué es la existencia para Frege. La existencia, dice, no es una propiedad de primer orden, puesto que, en ese caso, nunca tendría sentido decir de una cosa que no existe; ¿de qué cosa se estaría hablando? Si digo que no existe Volpone, y si lo digo con verdad, entonces no estoy hablando de cosa alguna que sea Volpone; no puedo, pues, ni ponerle ni quitarle cosa alguna a lo que no es nada de nada, en este caso a Volpone —por hipótesis—. Luego no estoy hablando de Volpone. ¿De qué hablo, pues? De la propiedad de ser Volpone; esa propiedad puede ser entendida como la propiedad de ser un hombre con las características con las que pinta Ben Johnson a un supuesto personaje; y de esa propiedad digo que es vacía, o sea: que no es ejemplificada por ningún objeto —lo que equivale a decir que ningún objeto cae bajo ella—, de suerte que una oración de la forma "No existe..." debe parafrasearse o traducirse de modo que lo que se venga a decir sea esto: "Es vacía la propiedad de ser (idéntico a)...". Similarmente, "Existe..." será una formulación inadecuada de "Es no vacía la propiedad de ser un ente (idéntico a)...". Decir que existe César Vallejo es decir que no es vacía la césarvallejidad (la propiedad de ser (un ente idéntico a) César Vallejo); y decir que no existe Melibea es decir que es vacía la propiedad de ser Melibea; o sea: que es vacía la propiedad de ser una moza de quien se enamore un mancebo llamado 'Calixto' el cual consigue ser correspondido mediante los oficios de una vieja llamada Celestina, todo ello rodeado de los otros pormenores relatados en la obra de Fernando de Rojas. La propiedad de ser Melibea sí existe; porque no es vacía la propiedad de ser la propiedad de ser Melibea; lo que es vacío es la propiedad de ser Melibea.

Acápite 8.º TIPOS DE EXISTENCIA

Lo recién apuntado nos hace plantearnos un problema: ¿cabe decir con el mismo significado de 'existe' que existe Jomeini y que existe la propiedad de ser Jomeini? Eso depende de que, en este contexto, estemos empleando la palabra 'propiedad' para hablar del concepto o para hablar de la clase. Las clases son objetos, y existen como los demás objetos. Los conceptos son funciones, y no comparten propiedad alguna con los objetos, ni siquiera la de existir. De un con-

Copyrighted material

cepto no cabe decir que existe con el mismo significado de la palabra en que sí cabe decirlo de un objeto (a saber: en el sentido de que no es vacía la propiedad de ser ese objeto); si, en este contexto, por 'propiedades' entendemos *conceptos*, entonces lo mentado por la palabra 'existencia' es un concepto de segundo orden, bajo el que caen aquellos conceptos de primer orden que no son vacíos —e.e. que son tales que hay objetos que caen bajo ellos.

En cambio, si por 'propiedades' entendemos clases, entonces sí cabe decir que la propiedad existe igual que el miembro de la misma; porque no es vacía la clase cuyo único miembro es la clase cuyo único miembro es Jomeini, del mismo modo que no es vacía la clase cuyo único miembro es Jomeini.

En cualquier caso, lo cierto es que los enunciados existenciales (aquellos en que parece estarse predicando existencia o inexistencia de un ente determinado) no son lo que parecen ser; parece que 'Existe Mustafá Kemal' es del mismo tipo que 'Mustafá Kemal come'; pero no —nos dice Frege—: si la última oración habla, efectivamente, de Mustafá Kemal, la primera habla, en verdad, de la propiedad de ser Mustafá Kemal, diciendo de esa propiedad que no es vacía, e.e. que hay algo que bajo ella cae.

Acápite 9.º TEORIA FREGEANA DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS PARA LENGUAJES BIEN HECHOS

Ahora se plantea una cuestión. Los enunciados existenciales que hemos invocado a título de ejemplo tenían como sujetos nombres propios. Pero, ¿qué pasa con aquéllos cuyos objetos son descripciones definidas, e.e. expresiones de la forma "el ente que..." (p.ej.: 'el hombre más guapo del mundo', 'la bailarina más joven de Ubeda', 'la montaña más alta de Holanda', etc.)? Propone Frege, a la hora de construir un lenguaje correcto, considerar tres casos: 1.º) aquel en que la matriz de la descripción definida de que se trate (e.e. lo que se colocaría en vez de los puntos suspensivos tras el prefijo 'el ente que') significa a un concepto bajo el que cae un solo objeto; en ese caso, la descripción definida significa a ese objeto; 2.º) aquel caso en que haya varios objetos que caen bajo el concepto significado por la matriz de la descripción; en ese caso, la descripción significa a la clase de objetos que caen bajo tal concepto; 3.º) aquel caso en que no hay ningún objeto que caiga bajo el concepto en cuestión; y, en ese caso, la descripción significa a un objeto que puede escogerse arbitrariamente, p.ej. a la clase vacía. (Reelaboraciones de la teoría fregeana han establecido para el segundo caso la misma estipulación que establece Frege para el tercero.)

Como resultados de esa concepción de las descripciones definidas, tenemos los siguientes (emplearé letras esquemáticas para aludir a matrices):

1) Para cualquier matriz "p", es siempre cierto que existe el ente tal que p (o sea: no es vacía la propiedad de ser el ente tal que p).

2) No es siempre verdad que el ente tal que p es tal que p.

Copyrighted material

3) Vale el principio de tercio excluso, aun para cualquier aplicación a una oración cuyo sujeto sea "el ente tal que p".

4) Si el ente tal que p no es tal que p, es que hay varios entes que p, o no hay ninguno.

5) Si todo ente es tal que es verdad de él que p sólo si es verdad de él que q, entonces el ente tal que p es el ente tal que q.

Acápite 10.º IRREALIDAD DE LAS FUNCIONES Y DE CIERTOS OBJETOS

Hemos visto en qué sentido es verdad para Frege que existen funciones. Hablando de una función de primer orden, hay que decir que su existencia, lo que se significa pareciendo significarse una propiedad existencial de la misma es una propiedad de tercer orden, a saber: la no vacuidad de la propiedad de segundo orden definida por la expresión verbal "es idéntica a...", cuyos puntos suspensivos han de ser reemplazados por una expresión verbal que signifique a la matriz de la función de primer orden en consideración. (Lo que acabamos de decir debería, además, rectificarse, pues, no habiendo nada común a entes de diferentes órdenes, no puede hablarse de "vacuidad" de una propiedad de un orden dado en el mismo sentido que de una propiedad de otro orden diferente, aunque sí en un sentido análogo; y, por otro lado, la palabra 'idéntica' debería reemplazarse por otra que miente la relación interconceptual análoga o correspondiente a la identidad entre las clases respectivas; las clases son objetos y, por lo tanto, idénticas o diferentes entre sí, pues la identidad y la diferencia son relaciones entre objetos.) La dificultad con respecto a todo eso es que Frege no se atreve a postular propiedades más que de primero, segundo y tercer nivel u orden. En eso será más consecuente Russell, postulando propiedades de cualquier nivel finito, o sea: infinitos niveles de propiedades. Aparte ya de esa dificultad —y suponiendo que diera Frege el paso de aceptar propiedades de cualquier orden o nivel—, hay que señalar que la existencia (de objetos), siendo una propiedad de segundo orden, no existe ni en el mismo sentido en que existen objetos ni siquiera en el mismo sentido en que existen propiedades de primer orden.

Existen, pues, las funciones en general y los conceptos en particular, pero en un sentido de la palabra diferente de aquel en que cabe decir de los objetos que existen. Diferente pero análogo, cierto; sólo que, al ir a expresar esa analogía, decimos cosas que carecen de sentido *si* es correcta la teoría de desnivelamiento ontológico (pluralidad categorial en el sentido arriba indicado). Sería esa analogía otro componente inefable más de la teoría fregeana (y, en general, todas las teorías de la analogía contienen componentes inefables, que sólo cabe expresar infringiendo los límites de expresabilidad que resultan de la teoría misma).

Copyrighted material

Mas no sólo son las funciones existentes únicamente en un sentido peculiar del verbo, diverso de aquel en que se predica de objetos. Además de eso, las funciones son entes irreales. Entiende Frege por 'ente real' a aquel que está inserto en el tiempo y en cadenas de acción causal. Pero no son las funciones los únicos entes irreales. También son irreales muchos objetos: los valores de verdad (lo Verdadero y lo Falso); las clases; los correlatos de funciones, y —como veremos después— todos los objetos que habitan la esfera del sentido. Todos esos entes irreales forman un reino aparte: el de lo objetivo no real, diverso de lo objetivo real y de lo meramente subjetivo (Frege cree que existe también esto último).

Sin embargo, en una fase posterior se percató Frege de que los entes dizque irreales están también insertos en el tiempo y en la acción causal: pasan de no ser pensados a serlo, y deben ejercer alguna acción causal para que tal paso se produzca; pero consideró que eso era marginal en ellos, no afectándolos nuclearmente, sino, por decirlo así, periféricamente no más.

Acápite 11.º LA ESFERA DEL SENTIDO O DE LOS OBJETOS EXPRESABLES

Hasta ahora no nos hemos ocupado más que de entes, por un lado, y, por otro, de una única relación entre entes y signos lingüísticos: la de *ser-significado* (= designado) por. Pero, además de esa relación, postula Frege otra: la de *ser-expresado-por.* Sólo que no cualquier ente puede ser expresado. Sólo pueden ser expresados ciertos entes y, más en particular, ciertos *objetos:* los que llama Frege 'sentidos'. Un sentido es un objeto irreal que ni vemos, ni tocamos, ni conoceríamos siquiera intelectualmente, a no ser por el lenguaje; pues, dada cualquier expresión lingüística, " ϕ ", descubrimos la existencia de un sentido expresado por la misma sin más que enunciar 'el sentido de la expresión " ϕ ".

Por ser irreales, los sentidos carecen de propiedades usuales como figura, color, peso, etc.; son inertes, ni hacen ni padecen nada. Entramos en contacto intelectivo con ellos únicamente a través del lenguaje. Y parece que toda su misión es la de tener esa relación especial con las expresiones lingüísticas que es la de *ser-expresado-por.*

Los sentidos se agrupan en dos clases: completos e incompletos. Los sentidos completos, llamados *'pensamientos',* son los expresables por enunciados u oraciones, e.e. por expresiones lingüísticas completas en el pleno sentido, aquellas que significan valores de verdad nada más. Los demás son incompletos. En el mundo del sentido no hay funciones, sino sólo objetos. La relación entre el sentido de la palabra 'Hiro-Hito', y el sentido de la palabra 'reina' y el sentido de la oración 'Hiro-Hito reina' no es la que liga a un argumento con una función y con el valor funcional que la función hace corresponder al argumento; es, antes

Copyrighted material

bien, la relación entre una parte de un todo, la otra parte del todo, y el todo constituido por ambas.

Hay también una jerarquía ascendente de planos o niveles de sentido, con un escalón inicial. Así, el sentido de la palabra 'Lumumba' es un sentido del primer plano; al segundo plano pertenece el sentido de la expresión 'el sentido de la palabra 'Lumumba''. Porque lo significado por 'el sentido de la palabra 'Lumumba'' es el sentido de la palabra 'Lumumba'; lo expresado por 'el sentido de la palabra 'Lumumba'' no es el sentido de la palabra 'Lumumba', sino que es lo significado por 'el sentido de la expresión 'el sentido de la palabra 'Lumumba''''. Y así sucesivamente hasta el infinito. Pero hay objetos que no pueden ser sentidos: todos los reales, y muchos irreales, a saber: los que son significados por expresiones lingüísticas en las que no aparezca la palabra 'sentido' ni ninguna sinonímica de ella. Las clases no son sentidos, aunque hay clases de sentidos.

Acápite 12.º RELACION ENTRE SENTIDO Y SIGNIFICADO

A cada sentido del primer plano le corresponde a lo sumo un ente de la esfera del significado (la esfera del significado es la formada por objetos que no son sentidos). Pero la correspondencia en cuestión sólo se establece merced al lenguaje. Si a cada sentido (del primer plano) le corresponde a lo sumo un significado, pueden corresponder dos o más sentidos a un mismo significado. Así a lo Verdadero le corresponden infinitos sentidos, entre otros los expresados por oraciones como las siguientes: 'Caravaggio es un pintor italiano', 'Bélgica alcanzó su independencia en 1830', 'La Colegiata de Toro es de estilo románico', etc., etc. Esos pensamientos —los sentidos de las oraciones verdaderas— no guardan con lo Verdadero más relación que la siguiente: al ser expresado un pensamiento así por una oración, la oración es verdadera, e.e. significa lo Verdadero. Las expresiones alcanzan así su significado por mediación —dice Frege, un poco confusamente— de su sentido. Pero eso no quiere decir que, al margen del lenguaje, haya conexión alguna entre sentidos y significados. La relación que se da entre sentido y significado se da condicionalizadamente con respecto a que haya una expresión lingüística que, expresando al primero, signifique o designe al segundo. Porque los pensamientos (lo que, en el sistema fregeano corresponde a los objetivos de Meinong, o a las existencias e inexistencias del primer Brentano) no son hechos, no son cosas que sucedan en la realidad; son entes irreales de los que no sabríamos nada a no ser por el lenguaje —y de los que poquísimo sabemos, aun con el lenguaje—. Por ello, ¿qué otra cosa tiene que ver con lo Verdadero el pensamiento expresado por la oración 'Gregorio de Tours escribió la historia de los francos'? Téngase bien en cuenta que ese pensamiento no guarda relación alguna directa con Gregorio de Tours, ni con la historia de los Francos, sino que sólo guarda la relación de todo a parte con los sentidos de las palabras

Copyrighted material

'Gregorio de Tours', etc.; es el mero hecho de que esos sentidos sean sentidos de tales palabras —las cuales significan respectivamente a Gregorio de Tours, a la propiedad de escribir y a la historia de los francos— lo que pone al pensamiento en cuestión en contacto, no con un hecho consistente en que escriba Gregorio de Tours la historia de los francos (no hay hechos en la ontología fregeana), sino con lo Verdadero.

Acápite 13.º LOS SENTIDOS Y LOS ENUNCIADOS DE IDENTIDAD

Parecen tan peregrinos, gratuitos y enigmáticos los sentidos, que se pregunta uno por qué se le ocurrió a Frege postularlos. La respuesta es doble: de un lado, justamente en relación con expresiones que no significan nada; de otro, en relación con pares de expresiones que significan la misma cosa, pero que parecen vehicular un algo más, en virtud de lo cual surgen dificultades al querer reemplazar una de las expresiones por la otra en determinados contextos.

Tratemos primero, sucintamente, el segundo cometido —que nos interesa aquí sólo secundariamente— para en seguida abordar el primero. Constata Frege que las dos oraciones 'Fray Gabriel Téllez es Fray Gabriel Téllez' y 'Fray Gabriel Téllez es Tirso de Molina' tienen desigual valor informativo; pero, en virtud de que son verdaderas ambas y de la reemplazabilidad mutua de términos que designen a la misma cosa (principio de indiscernibilidad de los idénticos), parecería que quien sepa que es verdadera la primera deberá saber que también lo es la segunda. La solución fregeana estriba en decir que el sentido de 'Gabriel Téllez' es diferente del de 'Tirso de Molina', aunque lo significado por ambos nombres propios es el mismo fraile; así, el sentido de la primera oración es diferente del de la segunda; ahora bien —añade Frege— cada vez que aparecen verbos como 'pensar', 'saber', etc. (verbos de actividades mentales), hay que sobreentender, como elíptico, inmediatamente después del verbo en cuestión, el prefijo 'el sentido de'. Mas conocer el sentido de la primera oración —saber que a ese sentido le corresponde lo Verdadero— no conlleva conocer el sentido de la segunda. Tal es la solución fregeana, que comporta muchos y serios inconvenientes, pero que no ha sido superada con ventaja por ninguna otra de entre las hasta ahora puestas en amplia circulación.

Copyrighted material

Acápite 14.º LOS SENTIDOS Y SU PAPEL RESPECTO DE ENUNCIADOS EXISTENCIALES

Pasemos a lo que aquí nos interesa: el cometido de los sentidos con respecto a la existencia e inexistencia. Parece como que no hubiera quedado Frege del todo satisfecho con su concepción sobre la existencia y la inexistencia; como que un escrúpulo le impidiera aceptar que toda la misión de los enunciados existenciales fuera la de hablar de la vaciedad o no vaciedad de la propiedad de ser algo idéntico al ente del que parecía predicarse la existencia o inexistencia. Con la postulación de sentidos aparece otra misión más: una cosa que puede quererse decir, al decirse que no existe el Dr. Fausto, es que no corresponde significado alguno al sentido expresado por la expresión 'el Dr. Fausto'. Tampoco en esta versión alternativa de lo que significaría 'inexistencia' se atribuiría inexistencia a aquello a lo que parecía estársela atribuyendo, o sea: al Dr. Fausto. No, porque, como no existe el Dr. Fausto, al decirse, aparentemente, de él que no existe se estaría, más bien, diciendo que el sentido de la palabra 'Dr. Fausto' es un sentido —digámoslo así— *mostrenco,* entendiendo, justamente, por sentidos mostrencos aquellos que carecen de significado correspondiente.

Es sumamente interesante, en relación con esto, que, para Frege, tiene vigencia el *principio de funcionalidad* (él fue quien lo formuló), a saber: lo significado por una expresión compleja es una función de lo significado por las expresiones menos complejas que en ella figuran. Ahora bien, tomemos una expresión que no significa nada, como 'Iván Karamazov'. Tomemos ahora una expresión funcional como 'el hermano mayor de'. (Es funcional esa expresión porque, según un planteamiento como el de Frege, si x no tiene hermano mayor o tiene varios, el hermano mayor de x sería la clase vacía.) ¿Qué ente designa 'el hermano mayor de Iván Karamazov'? Dicho de otro modo: ¿qué valor funcional hace corresponder la función significada por 'el hermano mayor de' al argumento significado por 'Iván Karamazov'? Esperaríamos que fuera Dimitri Karamazov; ¡pero no! Un momento de reflexión nos hace caer en la cuenta de que, no habiendo ente alguno significado por 'Iván Karamazov', no puede haber un argumento para una función que sea significado por esa expresión, que nada significa. Luego, al no dársele argumento alguno a la función cuando se escribe, tras la expresión funcional, el nombre 'Iván Karamazov', la función no puede hacer corresponder valor funcional alguno, pues no se le ha dado algo a lo que le pudiera hacer corresponder un valor funcional. De ahí que 'el hermano mayor de Iván Karamazov' no signifique nada tampoco.

Por la misma razón, carecerá de significado un enunciado cuyo sujeto sea 'Iván Karamazov'; careciendo de significado, no será ni verdadero ni falso. Eso quebranta el principio de tercio excluso; pero Frege cree que el defecto es del lenguaje natural, que contiene expresiones que nada significan; un lenguaje bien hecho no contendrá expresiones así, y se evitará esa quiebra del principio de tercio excluso.

Ahora bien, ¿cómo es que nos dice algo la novela de Dostoyevski,

Copyrighted material

cuando las más de las frases que la componen carecen de significado? Es que, aun careciendo de significado, tienen sentido. El sentido de la palabra 'Iván Karamazov' no es un joven estudiante ruso, no tiene hermanos, ni padre, ni es un hombre, ni vive, ni nació nunca, ni morirá; pero guarda con los sentidos de cada una de las palabras que acabamos de escribir, determinadas relaciones "correspondientes" a relaciones que pueden guardar entes reales con las propiedades en cuestión. Aunque no vive el sentido de la palabra 'Iván Karamazov' sí guarda con el sentido del verbo 'vivir' una relación que se da entre dos sentidos, x y z, ssi x y z son expresados por sendos signos que, concatenados, forman una oración que sería verdadera sólo si bajo el concepto significado por el signo que expresa a z cayera un ente significado por el signo que expresa a x.

Acápite 15.º TEORIA FREGEANA DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS PARA LOS LENGUAJES NATURALES

Para cerrar esta exposición de la ontología de Frege vale la pena señalar que, para el lenguaje natural únicamente, propone el filósofo de Wismar una teoría de descripciones definidas alternativa respecto de la que proponía para los lenguajes bien hechos, artificiales. Consiste esta teoría en sostener que, cuando no hay un solo y único ente que satisface la matriz de una descripción definida dada (sea porque hay varios entes que la satisfacen, sea porque no hay ninguno), entonces la descripción no significa nada; y, por lo tanto, los enunciados en que figure como sujeto tal descripción carecerían de valor de verdad; pero, aun no significando nada, sí expresará un sentido, porque cualquier expresión lingüística expresa un sentido; y un enunciado en el que figure la descripción definida en cuestión expresará un pensamiento, pese a carecer de valor de verdad. Así, aunque no es ni verdadera ni falsa la oración 'Al hijo de Carlos II le gustaba ir de cacería', esa oración expresa un sentido completo —un pensamiento— del que son partes los sentidos de los sintagmas nominal y verbal que son constituyentes inmediatos de la oración. conyunción de cuantas frases contengan—.

Por supuesto, existe tanto el sentido de 'Al hijo de Carlos II le gustaba ir de cacería' como el sentido de la negación de esa oración; ninguno de ellos es más existente que el otro (ambos existen irrealmente, lo mismo que el sentido de 'el hijo de Carlos II'). Por ello, tanta "base" —tanto sentido— poseerá una novela pseudohistórica en que se diga lo uno como otra en la que se diga lo otro; ninguna de las dos oraciones es verdadera, y carecerán tanto de verdad como de falsedad las novelas en cuestión —entendidas como conyunción de cuantas frases contengan—.

Copyrighted material

Acápite 16.º CRITICA DE LA GNOSEOLOGIA FREGEANA Y DE LA EXISTENCIA DE ENTES IRREALES

No me he ocupado en estas páginas de la gnoseología de Frege, ni siquiera de los argumentos con los que combate diversas formas de idealismo; p.ej., aquellos con los que denuncia los artilugios idealistas para escamotear la objetividad (entendida en sentido moderno, no en sentido escolástico-cartesiano) de los objetos y las propiedades de que trata la ciencia, incluida la matemática. (Recordemos que, en sentido escolástico, 'objetivo' significa lo que está en, o ante, la mente, como objeto, en cuanto está ante la mente —e.e. la objetividad es ese estar en o ante la mente como objeto—; en sentido moderno, lo que es en-sí, independientemente de la mente, de estar o no estar objetualmente dado a la mente.)

Angelelli —quien, por lo demás, tiende sistemáticamente a confundir ambos sentidos de 'objetivo'— discute los argumentos de Frege al respecto en (A:00) —particularmente en 2.51 y en 10.13—, y, con una larvada tendencia a preferir la subjetivización aristotélico-escolástica de los universales como *secundae intentiones*, diagnostica en Frege una ambigüedad entre dos sentidos de 'objetividad': uno débil, en que lo objetivo sería lo dado a varias mentes —o lo dable a cualquier mente, tal vez—; y otro fuerte, en que lo objetivo sería lo en-sí, lo existente independientemente de ser captado por la mente o no.

Lo que sucede es que Frege, sin duda, presupone la premisa de que lo que está en varias mentes, o puede estar en todas, debe tener algo por virtud de lo cual no esté forzosamente arraigado en la mente, ni en ésta, ni en aquélla, ni en ninguna; y ese algo es su existencia en sí mismo. Aparte de eso, dispone Frege de excelentes argumentos a favor de la objetividad en sentido fuerte: existía el número 3 mucho antes de que hubiera hombres que pensaran en él, pues, ya miles de millones de años antes de la existencia de mamíferos, había grupos de tres cosas, cada uno de los cuales grupos poseía, pues, la propiedad de tener tres miembros; y esa propiedad es el número 3.

Mi crítica, a ese respecto, va enderezada a otros dos aspectos de la concepción fregeana: 1) aquél que postula la existencia de un reino de lo subjetivo, un reino de *representaciones* (Vorstellungen) u objetos intramentales nada más; eso es quimérico y prescindible; 2) aquel que postula la irrealidad de todos esos entes que los peripatéticos habían relegado al ámbito de la subjetividad, como las propiedades, las propiedades de propiedades, etc. ¿Por qué van a ser irreales tales cosas?

Como —según indico en otro lugar de esta crítica— no veo motivo para postular otros universales o propiedades que las clases, el problema es si las clases son entes irreales, como cree Frege, o sea: entes extratemporales y extracausales. Y yo creo que no. No veo argumentos con visos de persuasividad a favor de la tesis de la extraespacialidad, extratemporalidad y extracausalidad de las clases más que del orden de los de Quine: si las clases son entes espaciales, entonces en el mismo lugar tenemos: el ente que es España; el ente que es el conjunto de las regiones de España; el ente que es el conjunto

Copyrighted material

de las cincuenta provincias españolas; el ente que es el conjunto de los municipios de España; e infinitos entes más de esa índole. Y se objeta que no puede haber en un mismo lugar más de un ente a la vez. Yo rechazo tal postulado, sustituyéndolo por éste: dos entes no pueden poseer, en la misma medida el uno que el otro, (todas) las mismas ubicaciones espacio-temporales.

De hecho, las clases son grupos de cosas, están en el lugar (normalmente discontinuo) cuyas partes están ocupadas por las cosas pertenecientes a la clase. Las clases tienen su origen, su grado de existencia. La especie de los gorilas es una clase, que tuvo su origen, que tiene mayor o menor grado de existencia o realidad según cuán numerosa sea y cuán verdad sea que sus miembros pertenecen a ella (la teoría de la evolución nos enseña que hay grados de pertenencia a una especie, y puede haber un período en que los entes pertenecientes a una especie, aunque sean muchos, pertenecen a la especie sólo en débil medida).

Pero, a este respecto, surge una objeción fregeana: ¿qué se hacen la clase nula y las clases unitarias o singulos —aquellas que son poseídas por un solo individuo? De estas últimas habría que decir que, si están donde están sus únicos miembros, parece que se limitan a reduplicarlos. Respuesta: aunque así sea, ¿qué inconveniente hay en ello? Además, no es seguro que estén siempre en el mismo lugar en la misma medida.

Más espinosa parece la cuestión relativa a la clase nula. Pero, como mostraré en la Sección II de este estudio, no hay clase totalmente nula: sólo hay una clase a la que nada pertenece salvo infinitesimalmente (o sea: en la más débil medida), la cual tiene presencia por doquier, pero sólo en medida infinitesimal, puesto que su grado de realidad es infinitesimal no más.

Por otro lado, en vez de postular pensamientos, entes raros, enigmáticos, irreales, sólo aprehensibles en virtud del lenguaje, y que parecen estar ahí sólo para servir a los fines del lenguaje, puesto que carecen de propiedades usuales; en vez de eso, vale más postular *hechos*, los cuales pueden tener, y tienen, causas y efectos, y ubicaciones espacio-temporales: un hecho es la pertenencia de un ente a determinada clase o propiedad. Y esa pertenencia es algo que sucede realmente en la realidad.

Ni es preciso tampoco postular esos dos entes superraros que serían lo Verdadero y lo Falso; los hechos son, ellos mismos, niveles de verdad o existencia, como voy a mostrarlo en la Sección II; con respecto a lo Falso, si identificamos —como hay que identificar— existencia con verdad, su existencia sería supercontradictoria.

El abandono de la postulación de entes irreales nos evita el quedar embarrancados en el apriorismo gnoseológico al que se ve conducida la ontología de Frege. Los hechos, y las clases, se ven y se tocan; al ver un miembro de una clase, veo —en una u otra medida— a la clase, y veo los hechos (al menos, a muchos de ellos) en que está involucrado ese miembro y que estén teniendo lugar (o sea: existiendo) en el momento y lugar en que veo al miembro en cuestión. Así, al ver la Alhambra, veo, con y en ella, a miles y miles de conjuntos: al conjunto de edificios árabes, al conjunto de los alcázares, al conjunto de las bellas construcciones, al conjunto de riquezas que la cultura

Copyrighted material

española debe a la casi milenaria presencia árabe en España, etc. Y veo también hechos como que es hermosa la Alhambra, que tiene la Alhambra el precioso mirador de Daraja, que está la Alhambra en Granada, etc.

Por último, notemos que, como al percibir un miembro, se perciben los conjuntos a que tal miembro pertenece, se perciben también los conjuntos a que pertenece cada uno de tales conjuntos, etc. Quien rechace el principio de que, percibiéndose el miembro, se percibe al conjunto (no forzosamente en la misma medida, claro), nunca se atreverá a decir que ha visto algo. ¿Ha visto alguien el museo del Prado? Como es éste un cuerpo, y un cuerpo es el conjunto de sus partes, si el ver una parte no basta para, en alguna medida por lo menos, ver el todo, entonces, para ver el museo del Prado hay que ver cada átomo, y cada molécula del mismo, e incluso cada electrón y cada protón, etc. Aparte ya de los cuerpos ¿no se dice corrientemente que se ha visto la maldad —al ver un acto malvado—, la rectitud —al ver un comportamiento recto—, la miseria —al ver, p.ej., un barrio miserable—, etc.?

Acápite 17.º CRITICA DE LA NOCION FREGEANA DE LA EXISTENCIA

La concepción fregeana de la existencia es, sin duda, sugestiva, pero la considero lastrada por defectos que deseo reseñar a continuación.

En primer lugar, aun suponiendo que, efectivamente, fuera contradictoria e incluso absurda toda negación de existencia, no por ello habría que concluir que no es la existencia una propiedad de individuos. Lo único que se concluiría es que sería necesariamente verdadero cada enunciado de la forma "existe x", para cualquier instancia sustitutiva de "x"; del mismo modo, según Frege, cada enunciado de autoidentidad es necesariamente verdadero, sin que concluya de ahí el filósofo de Wismar que la autoidentidad no es una propiedad de individuos.

Otrosí, es indispensable recalcar que no todo lo contradictorio es absurdo. Si es absurda cualquier *super*contradicción (cualquier fórmula del tipo "p y no es verdad en absoluto que p"), de ninguna manera ocurre lo propio con respecto a meras contradicciones. La razón estriba en los grados de verdad o existencia, y en la validez de la regla de apencamiento. Porque hay grados de verdad, una misma cosa puede ser hasta cierto punto (o sea: en uno u otro grado) existente, y, a la vez, hasta cierto punto inexistente. De suerte que bien puede darse el caso de que Maese Pérez el Organista sea hasta cierto punto real o existente y hasta cierto punto irreal o inexistente —aunque, seguramente, más lo último que lo primero—.

Y, porque es válida la regla de apencamiento (que permite inferir "p" de "Es hasta cierto punto por lo menos, verdad que p", puesto que es verdadero cuanto es, en uno u otro grado, verdadero), por eso mismo cabe con-

Copyrighted material

cluir, de que Maese Pérez es hasta cierto punto existente y hasta cierto punto inexistente, que Maese Pérez es, a la vez, existente e inexistente. Y esa contradicción no tiene nada de absurda: es una contradicción verdadera, una verdad contradictoria, como millones de verdades contradictorias de que está poblado el mundo.

No hay, pues, motivo legítimo para concluir que la existencia y la inexistencia no son propiedades de individuos, sean éstos designados por nombres propios o por descripciones definidas.

Porque, cualquiera que sea la teoría de descripciones definidas que vayamos a postular, deberá entronizar afirmaciones como 'No existe el Caballero del Verde Gabán', 'No existe el actual presidente del Canadá', etc., incluso en el caso de que también se deban aceptar las negaciones (simples) de algunas de esas oraciones.

Luego mostraré también que no hay motivo suficientemente válido para postular una dicotomía sentido/significado. Pero lo que ahora quiero ya señalar es que, puestos a postular existentes irreales tan estrambóticos como los sentidos, y, peor todavía, los sentidos mostrencos —o sin significado correlativo—, parece una alternativa mil veces preferible la de aceptar, en vez de cosas tan enigmáticas y peregrinas, a entes reales, que son designados o significados por los nombres de que se trate. Así, en vez de decir que existe un insondable ente irreal que es el sentido de 'Hamlet', el cual forma parte de otro ente irreal, un pensamiento, del cual forman parte también los sentidos de las expresiones 'es novio de' y 'Ofelia', en ese orden (habría que postular orden entre las partes constitutivas de los pensamientos), en vez de eso, es mejor decir que Hamlet es novio de Ofelia, aunque sea pequeño el grado de existencia de Hamlet. Porque, sin duda, es más verdad que Hamlet es novio de Ofelia que no que es Hamlet inerte, irreal, que ni sufre ni padece ni siente, que no puede uno ni tenerle simpatía ni reprocharle su espíritu vengativo, ni nada por el estilo.

Otrosí, la teoría fregeana quebrantaría el paralelismo entre la expresión lingüística y la realidad, que, más que nadie, trataba Frege de salvaguardar. Porque 'Cipango es un archipiélago y existe' parece ser una conyunción de 'Cipango es un archipiélago' y 'Cipango existe'; y cada uno de esos dos conyuntos dice algo de Cipango; pero, según la teoría fregeana, mientras el primer conyunto sí dice algo de Cipango, habla de Cipango, el segundo no predica nada de Cipango, no habla de Cipango, sino de la cipanguidad. Parece arbitrario resquebrajar de ese modo la correspondencia entre lo dicho y el modo de decirlo, no conservando tal correspondencia más que en ciertos casos —sin que los mismos lleven ninguna marca formal que sirva para saber cuáles son—, a menos que haya motivos decisorios para obrar así. Pero que no los hay es lo que hemos constatado líneas más arriba.

Además, cuando, a finales del siglo XV, se preguntaban los geógrafos si era o no cierta la existencia de Cipango (si Marco Polo había contado, en ese punto, la verdad o no), no se preguntaban acerca de la cipanguidad (la propiedad de ser un ente idéntico a Cipango) si la misma era o no vacía; el objeto de sus dudas era Cipango, e.e. el Japón.

Copyrighted material

Acápite 18.º RECHAZO DE LA DICOTOMIA OBJETO/FUNCION

La dicotomía objeto/función nos condenaría a la inefabilidad, lo cual va, además, en contra de un principio fregeano de que todo es efable. Que sea una función podría mostrarse, mas no decirse.

Además, nos condenaría a que carecieran de sentido todas las explicaciones en que se dice, p.ej., que cuanto existe es objeto o función —como lo hace, y no puede por menos de hacerlo, Frege, en repetidas ocasiones—. Porque, al aplicarse a una función, el verbo 'existe' tendría un sentido diferente del que tendría al aplicarse a un objeto. Ni tendrían sentido las palabras 'algo', 'todo', 'cualquier cosa', etc., puesto que sólo cabría decir: 'cualquier objeto'; 'cualquier función de primer orden' (salvando, en este último caso, lo incorrecto de un hablar semejante, puesto que una instancia aplicativa de 'cualquier función de primer orden' sería un nombre propio de una función de primer orden, el cual, al ser proferido, se metamorfosearía y pasaría a significar, no a una función, sino al correlato u objeto vicario de la misma); 'cualquier función de segundo orden' (con análoga salvedad), etc. Pero nunca cabe agrupar a un objeto y a una función en un conjunto que englobe a ambos. Peor todavía: lo que acabamos de decir carece de sentido, puesto que, por no poderse afirmar con sentido de una función algo que se afirme de un objeto, ni viceversa, tampoco puede negarse con sentido algo tomando como sujetos a expresiones que signifiquen a una función y a un objeto. Así pues, si es correcta la dicotomía objeto/función, entonces es inefable, y carecen de sentido cuantas explicaciones demos sobre ella (incluso la de que es inefable, o la de que es inefable la verdad vinculada al decirse, sin sentido, que es inefable, o...).

Felizmente, sin embargo, hay cómo evitar tal dicotomía categorial, con las secuelas que la acompañan. Podemos explorar varias alternativas.

La alternativa más plausible es la de considerar que, en lugar de que haya una dicotomía categorial o de naturaleza entre objetos y función, lo que hay es una diferencia *de papel* entre lo que está actuando como objeto y lo que está actuando como función. Esa alternativa ya le fue sugerida al propio Frege, quien contestó con un argumento que podemos recapitular así: aunque consideremos que, dados un objeto, x, y una función, Φ, la diferencia entre ambos es de papel —o sea: no se trata de diferencia entre ambos, sino entre los papeles respectivos que están jugando—, aun así deberemos, en la oración que diga que x está siendo dado como argumento a la función Φ, enunciar esa diferencia de papeles de algún modo; pues, si de suyo Φ y x son entes del mismo nivel entitativo, los signos con los que respectivamente signifiquemos a ambos entes serán también entes de la misma categoría gramatical; será, pues, menester que haya en la frase algún signo de otra categoría gramatical, el cual sea un signo funcional que tome como argumentos a x y a Φ, en ese orden —o en el inverso, da igual con tal de que sea un orden fijo y asimétrico—; ese signo añadido tendrá que estar significando a algo, pues, si no, no se explica la necesidad de su presencia: en la realidad deberá suceder, pues, que a lo significado por ese signo adicional le estén siendo da-

Copyrighted material

dos como argumentos, en cierto orden, los dos entes x y Φ; si a ese significado, funcional evidentemente, del signo sobreañadido queremos ahora considerarlo como un objeto, diciendo que su diferencia con respecto a x y a Φ es, no de categoría, sino de papel, deberemos, por idéntica razón, añadir otro signo más y así al infinito.

Ahora bien, la discutible presuposición de ese argumento —que podemos llamar *lingüístico-transcendental*— es que a las diferencias de categoría gramatical deben de corresponder diferencias de categoría ontológica de los entes significados por expresiones de sendas categorías. Tal presuposición puede ponerse en tela de juicio, proponiéndose como alternativa que lo que separa a dos signos de categorías gramaticales diferentes es, no la categoría óntica de sendos entes por ellos respectivamente significados, sino el tipo de relación semántica que cada uno de tales signos guarde con un cierto objeto. Así, p.ej., si aceptamos que hay una diferencia de categoría gramatical entre nombres propios y verbos, cabrá decir que en la oración 'Hiro-Hito eructa', tenemos: una ocurrencia de una palabra, 'Hiro Hito', que guarda con un objeto, Hiro-Hito, cierta relación semántica —podríamos llamarla: *relación de apelación*—, y otra palabra, el verbo 'eructar', que guarda con otro objeto, la propiedad de eructar, otra relación semántica —podríamos llamarla: *relación de expresión,* en un sentido desde luego no fregeano—. Diríamos entonces que un ente está siendo apelado por un signo en una oración en que hay otro signo que está expresando a otro objeto ssi el primer objeto está siendo tomado como argumento por el segundo, el cual está, con respecto al primero, actuando como función y siendo el valor que el segundo objeto hace corresponder al primero o bien lo Verdadero o bien lo Falso según que la oración dada sea verdadera o falsa. Aquí me he limitado a considerar como funciones a los conceptos monádicos, pero es obvio que el tratamiento que estoy proponiendo puede extenderse, de manera fácil y fructífera, a funciones no conceptuales y a conceptos poliádicos. Lo interesante es que, con esta complicación semántica consistente en postular más de una relación entre signos y objetos, obtenemos una simplificación ontológica no ya útil o conveniente, sino que se impone para evitar la inefabilidad a que se ve abocado Frege.

No entra en los límites de este estudio desarrollar y articular esa propuesta —lo haré en un trabajo posterior— ni examinar las dificultades que encierra, pues no hay solución teorética alguna que esté exenta de sus propios inconvenientes. En cualquier caso, la solución es netamente preferible a la de Frege precisamente porque escapa a ese despeñadero del inefabilismo.

Lo único que conviene añadir a las consideraciones precedentes es un refinamiento —cuyo examen detallado también dejo aquí de lado—, a saber: nominalizar todos los sintagmas verbales salvo el verbo 'abarca' de modo que una oración como 'Es egolátrata Mobutu' pase a ser parafraseada como 'La egolatría abarca a Mobutu'. El abarcamiento será, pues, el único ente expresado (por el verbo 'abarca'), aunque también podrá ser apelado (por el sintagma nominal 'el abarcamiento'). El abarcamiento ocupa un puesto cen-

Copyrighted material

tral en la ontología que voy a proponer en la Sección II de este libro, pues es la relación básica y, además, es lo mismo que la existencia, como lo mostraré en el Acápite 4.º del capítulo 8.º de la Sección II.

Acápite 19.º RECHAZO DE LA DICOTOMIA SENTIDO/SIGNIFICADO

No considero tampoco convincentes los argumentos aducidos por Frege para postular una dicotomía de sentido y significado. Con respecto a los enunciados de identidad, he mostrado en diversos lugares (p.ej., en (P:02), Anejo n.º 2; y en (P:13), cap. 8.º, ac. 10.º, y Anejo n.º 3), que se puede, y se debe, reconocer tanto la autoidentidad de cada cosa como su autodistinción. El argumento con el que quiere Frege probar que hay sentidos sería una reducción al absurdo; pero no es reducción al absurdo, pues lo único que muestra es una contradicción verdadera, no una conclusión supercontradictoria, la cual sí sería un absurdo. He aquí una instancia de ese tipo de argumentación:

Pr. 1.ª Maffeo Barberini = Urbano VIII.

Pr. 2.ª Urbano VIII es tal que sabe Clotilde de él que es Urbano VIII.

Pr. 3.ª Maffeo Barberini no es tal que sepa Clotilde de él que es Urbano VIII.

De las premisas 2.ª y 3.ª se concluye:

Concl. 1.ª: Maffeo Barberini es distinto de Urbano VIII

(donde "x es distinto de z" abrevia: 'No es verdad que x sea idéntico a z", siendo ese 'no' una negación débil o simple, no una supernegación; en cambio "x es diferente, o diverso, de z" abreviará: "No es verdad en absoluto que sea x idéntico a z").

Pero, entonces, tenemos la contradicción formada por la premisa 1.ª y por la conclusión 1.ª; además, en virtud de la indiscernibilidad de los idénticos —y de la consiguiente mutua sustituibilidad de términos que designen al mismo ente—, cabe, aplicando la premisa 1.ª a la conclusión 1.ª, obtener esta conclusión final: ∴ Maffeo Barberini es distinto de Maffeo Barberini.

Y, como cada cosa puede ser designada por más de un nombre, cada cosa es distinta de sí misma; distinta, pero también idéntica a sí misma. Así de contradictoria es la realidad. Pero es mil veces preferible aceptar esa contradictorialidad de lo real (Hegel supo ver, con toda razón, que la relación de identidad presupone alguna distinción o alteridad entre los idénticos, o sea entre cada cosa y sí misma) antes que postular los estrafalarios sentidos irreales y embarcarse en una gnoseología que da la espalda a un sano empirismo según el cual *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*.

Otrosí, de darse sentido fregeanos, serían éstos irreales; no ejercerían acción causal alguna. Luego, con o sin ellos, el mundo sería igual, pues, al

Copyrighted material

no ejercer acción causal, no afectarían ni alterarían los sentidos el mundo en manera alguna, y sería como si no existieran en absoluto. ¿Cómo podrían, entonces, ser conocidos, aun suponiéndose en el hombre una enigmática intuición intelectual?

Además, es inverosímil que aparezca de golpe ante nuestra mirada intelectual, como por arte de birlibirloque, un nuevo sentido en virtud de la mera acuñación de un nuevo nombre para rebautizar a algo que ya recibía otra u otras denominaciones. ¿En qué diferirán el sentido de 'Avicebrón', el de 'Selomó Ibn Gabirol' y el de 'Salomón Ibn Gabirol'? Y ¿en qué diferirá el sentido de 'Tamerlán' del de 'Tamorlán'?

*** *** ***

Para cerrar esta discusión, diré que, pese a todas las críticas que acabo de formular, me parecen más importantes los transcendentales e imperecederos hallazgos de Frege: su teoría de la predicación no transitiva —con el distingo entre subcadencia y subordinación— (aunque creo que sí cabe defender una versión, ciertamente muy atenuada, de la transitividad de la predicación); el rechazo de toda forma de idealismo o subjetivismo; la valiente postulación de la existencia de universales o propiedades; la concepción extensional de las propiedades; el rechazo de procedimientos de escamoteo de los problemas, como los "en-cuantos"; sus sugerencias sobre tratamiento de descripciones definidas en lenguajes bien hechos. Pero, además, y sobre todo, los propios errores de Frege son extremadamente esclarecedores y estimulantes fecundos de la investigación filosófica.

Copyrighted material

CAPITULO 13.º

EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA EN WITTGENSTEIN

(Las referencias a la obra de Wittgenstein en este capítulo son como sigue: el nombre del *Tractatus Logico-Philosophicus* será abreviado como TLP, o simplemente T (Tractatus). Los enunciados que lo componen son representados, en la forma habitual, por los números respectivos (cada uno de ellos es uno de los guarismos 1 a 6 seguido o no, en cada caso, de un punto y de guarismos adicionales; es un número de orden). También se citan los asientos del diario filosófico de Wittgenstein, los *Cuadernos de notas,* simplemente citando la fecha; p.ej. 8.6.16 será el asiento, en dichos *Cuadernos*, del 8 de junio de 1916.)

La metafísica wittgensteiniana es —como lo señala H. Finch en (F:04), p.215— una metafísica negativa, a la manera de la vieja teología negativa de un sector del neoplatonismo: con balbuceos, con afirmaciones que no son tales, y con negaciones que tampoco son tales, apunta a lo indecible, a eso que sólo podemos vivir y compartir en el silencio. Nada tiene, pues, de extraño que en una carta a L. von Fisker escribiera Wittgenstein acerca del T que su libro estaba formado por dos partes: lo dicho y lo silenciado; esto último, que es lo que tiene significación ética, es lo más importante; lo dicho, o hasta lo pseudodicho en pseudooraciones que tratan vanamente de expresar lo inefable, es sólo un modo de apuntar hacia lo inevitablemente silenciado y, a su manera, pseudoexpresado (o, mejor, patentizado) en el silencio.

Quisiera puntualizar que en este capítulo me limito a evocar algunos de los temas de la primera filosofía de Wittgenstein, que se expresa en el TLP, que fue acabado de redactar en agosto de 1918, en plena guerra mundial. El T fue el único libro publicado por Wittgenstein durante su vida; las concepciones filosóficas del T reflejan los puntos de vista de Wittgenstein, grosso

Copyrighted material

modo —y, naturalmente, no sin alteraciones— desde 1913, cuando tenía 24 años, hasta 1928.

Suélese ver en esa filosofía wittgensteiniana una mera filosofía del lenguaje. Ciertamente es verdad que la preocupación central de Wittgenstein es la relación entre el lenguaje y la realidad. No es algo original suyo el llegar —por una especie de argumento lingüístico-trascendental— a determinar cómo es, y cómo no puede por menos de ser, la realidad a partir de constataciones sobre el lenguaje: Platón, Aristóteles, los escolásticos, Leibniz, Bretano habían hecho lo propio. Todos ellos partían de ciertas presuposiciones sobre la relación entre lenguaje y realidad y, así, escrutando datos lingüísticos (cómo se usan las palabras para vehicular mensajes sobre la realidad), llegaban a conclusiones sobre cómo ha de ser lo real para que ese uso de las palabras pueda ser, a la par que comunicativo, informativo *sobre lo real* —y que lo es constituye una presuposición realista de la cual solemos partir; pues, de no, ¿cómo podría ser comunicativo?—.

Lo original en Frege y en Wittgenstein —y, a partir de ellos y debido al influjo de ambos, en amplios sectores de la filosofía analítica contemporánea— es tematizar de manera central esas relaciones entre lenguaje y realidad; en vez de meramente *presuponer* determinadas relaciones entre uno y otra, enfocar centralmente esas relaciones, sentar tesis acerca de las mismas, y mostrar argumentativamente cómo se vincula una metafísica (una teoría sobre qué y cómo es lo real) a una teoría del lenguaje (una teoría no sólo sintáctica —sobre cómo es el lenguaje—, sino también, y sobre todo, semántica, sobre la relación entre el lenguaje y la realidad). Así pues, al cambiarse cierta tesis en la metafísica, débese, para que no se desplome el edificio de la teoría filosófica global que uno quiere erigir y preservar, alterar ciertos puntos en la teoría del lenguaje, y naturalmente también viceversa.

Los escolásticos tardíos ya habían enfocado centralmente la relación entre lenguaje y realidad; la escolástica nominalista de los siglos XIV a XVI había, en verdad, elaborado una complicadísima teoría sobre el lenguaje a fin de reducir la metafísica a un mínimo; así, p.ej., esa escolástica multiplicaba hasta lo increíble los diversos tipos de relaciones entre palabras y cosas —los diversos tipos de *suppositiones*, etc.— y se ahorraba así el tener que postular universales, relaciones y otros entes que no eran del frugal gusto nominalista. Obteníase así una economía ontológica a ultranza a expensas de prodigalidad de recursos teorético-lingüísticos.

Frege y Wittgenstein prefieren, en cambio, simplificar la teoría del lenguaje —hasta a lo mejor en demasía, pues ni uno ni otro reconocen que entre una palabra y un objeto pueda darse otra relación semántica que la de denotación (dejando de lado la *expresión de sentido,* como la concibe Frege)— y, en cambio, ser más generosos en metafísica. Wittgenstein va a reconocer: la existencia de objetos —incluyendo seguramente universales y relaciones, como lo indicaré más abajo, en este mismo capítulo—; la de estados de cosas; y a veces parece postular también (la existencia de) inexistencias de estados de cosas inexistentes, aunque ello engendra tensiones en su sistema. Sea como fuere, es lo cierto que la filosofía del T es una verdadera y genuina

Copyrighted material

metafísica, y se interroga por el ser, el no-ser, la relación entre ambos y la relación entre existencia y ser-así; o sea: por los temas centrales del presente estudio.

Acápite 1.º LA INEFABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LOS OBJETOS, SEGUN WITTGENSTEIN

Wittgenstein se interroga por el lenguaje y su relación con el mundo. El lenguaje está formado por oraciones. Pero una oración no es una cosa, un objeto, sino que es un *hecho* (2.141): la oración 'Guayaquil es hermosa' es el hecho de que las palabras 'Guayaquil' y 'hermosa' están, respectivamente, a la izquierda y a la derecha del verbo 'es'. Ese hecho, ese estar el sustantivo o nombre propio 'Guayaquil' y el adjetivo 'hermosa' a la izquierda y a la derecha, respectivamente, del verbo 'es', es una representación pictórica de algo: del estado de cosas que es la hermosura de Guayaquil. Tal estado de cosas será existente o no; los estados de cosas existentes o reales son lo que sucede, los hechos (2, 3.14, 3.143). Cada oración debe representar a un estado de cosas; mas ese estado de cosas puede que no exista, que no sea real; puede, pues, que no sea un hecho. Lo que hace que la oración sea una representación pictórica del estado de cosas es la conyunción de dos factores. El primer factor es que cada palabra que aparezca en la oración designe o nombre a un objeto, a un ente real. El segundo factor es que las palabras se combinen entre sí en la oración como se combinan entre sí, en el estado de cosas de que se trate, los objetos significados o nombrados por esas palabras. Ahora bien: ¿en qué sentido vale, aquí, decir 'como'? ¿Cómo es ese "como"? En un mapa, p.ej., puédense representar con colores las diversas altitudes: los terrenos más elevados estarán representados por zonas del papel coloreadas de marrón oscuro; los terrenos más bajos, por zonas coloreadas de verde. El que un terreno esté tanto o cuanto más elevado que otro aledaño se refleja en esa pintura que es el mapa por la proporción de colores. Y algo semejante sucede con las oraciones. Eso es lo que permite a las oraciones representar estados de cosas. La oración, pues, está constituida por nombres que significan cosas u objetos. Esos nombres son simples o, como lo dirían los lingüistas, son monemas: unidades significativas mínimas, indescomponibles en unidades significativas inferiores o más pequeñas. Eso hace pensar a Wittgenstein que lo designado o significado por un nombre debe ser, también ello, algo simple, indescomponible. De ser complejo lo nombrado por un nombre, sería un complejo de cosas; y, entonces, sería un estado de cosas, un estar determinadas cosas, más simples que él, en determinada relación con ciertas otras cosas. Ese es uno de los argumentos que llevan a Wittgenstein a sostener que cada estado de cosas está formado por constituyentes simples, que son las cosas u objetos. Las cosas acerca de las cuales habla-

Copyrighted material

mos usualmente no son, propiamente, cosas, y hasta no son nada de nada; sólo que eso no quiere decir que esté de más el hablar como si fuera acerca de ellas. En la práctica podemos seguir tomando oraciones como 'El Amazonas es anchuroso' como si fueran oraciones atómicas y representaran estados de cosas; sepamos, empero, que al hacerlo, estamos en el *como sí*, nada más.

Otro argumento parece subyacente, y resurge varias veces en la pluma de Wittgenstein (p.ej. en 2.021, 2.0211), aunque de manera comprimida y casi tan sólo alusiva, a favor de la simplicidad de los objetos o cosas: las cosas u objetos no pueden tener existencia contingente. Porque, supongamos que una cosa sí existe contingentemente. Entonces, se la puede nombrar con un nombre; y en virtud del principio de tercio excluso y de la regla de generalización existencial, se concluirá como una verdad de lógica —y, por ende, necesaria— que existe esa cosa; mas eso iría en contra de la hipótesis de que es contingente la existencia de tal cosa. Así pues, las cosas, los constituyentes de los estados de cosas, existen de manera no contingente; si una cosa existe, entonces es que siempre ha existido y siempre existirá. De no suceder así, no es una cosa. Mas un ente complejo puede formarse y puede deshacerse. De donde resulta que las cosas no son entes complejos, sino entes simples.

Las cosas u objetos forman la sustancia del mundo (2.021); los estados de cosas *(Sachverhalten)* son *posibles* combinaciones determinadas de cosas. Pero en la sustancia del mundo cabe diferenciar dos facetas: forma y contenido. El contenido son las cosas mismas como tales, las cosas en sí mismas más allá de su poder estar combinadas unas con otras de uno u otro modo. El contenido de la sustancia del mundo es totalmente inefable (3.221); no puede ser dicho porque, al hablar sobre una cosa, ya se dice algo de ella; y, para decir *algo,* es menester poner el nombre de la cosa junto a nombres de otra u otras cosas, ligándolos por una relación determinada; y, al hacerse eso, ya se está trazando una representación pictórica de un estado de cosas, en vez de hacer lo que inicialmente queríamos hacer: decir la cosa misma como tal, a ella, no en asociación o combinación con otras, sino en sí misma; en una palabra: a ella sin más. Mas ¿podemos acaso, ya que no decir la cosa como tal y en sí misma, a lo menos nombrarla? Aparentemente sí, porque, justamente, la oración está formada por nombres, los cuales nombran a las cosas. Mas los nombres wittgensteinianos no son nombres en el sentido corriente de la palabra, o sea: un nombre wittgensteiniano es el resultado de tomar una oración en la que figure tal nombre y, en vez de las otras palabras que, de consuno con él, formen la oración, poner unos puntos suspensivos, sobreentendiéndose que los mismos habrán de ser reemplazados por expresiones de cierto tipo o categoría gramatical únicamente (ver, al respecto, 3.311ss). Así, el nombre de la ciudad de Managua no es, para Wittgenstein, meramente la sucesión de esas tres sílabas: 'ma', 'na' y 'gua'; es un esquema oracional "—Managua...". Esa concepción wittgensteiniana se ha inspirado en una afirmación de Frege —a la que el propio Frege estuvo lejos de atenerse en su filosofía del lenguaje—, a saber: que sólo en el contexto de

Copyrighted material

una oración tienen significado las palabras (3.3). Wittgenstein lleva ese adagio a sus últimas consecuencias; para Wittgenstein cada palabra es una expresión insaturada, que comporta uno o varios huecos: al encajarse las palabras, unas con otras, en la oración, cada una viene a llenar los huecos de las otras, y sólo entonces aparece la expresión sin huecos, que es la oración.

De todo eso se desprende esta importante conclusión: los nombres wittgensteinianos no nombran en el sentido llano y corriente. Nombrar en esa acepción llana sería establecer un vínculo, el de denominación, con la cosa como tal. Pero, entonces, tendría sentido pronunciar un nombre sin más, sin contexto. A juicio de Wittgenstein eso no es posible (2.0122): sólo tienen sentido las oraciones (3.3); y cada oración es un hecho, o sea: algo complejo, no un mero nombre. Lo que puede enunciarse o decirse (los estados de cosas) no puede nombrarse —ni puede, por ende, hablarse de ello—; y lo que puede nombrarse (las cosas, u objetos, entes simples) no puede enunciarse.

Ya nos hemos topado, pues, con algo no ya indecible, inexpresable, sino hasta propiamente, como tal, innombrable (salvo en la acepción wittgensteiniana de 'nombrar', que se aparta de la corriente): las cosas, los entes simples, los constituyentes de los estados de cosas, los cuales son, a su vez, los constituyentes del mundo. Cada cosa existe: una cosa inexistente no sería nada de nada. Y ninguna cosa existe contingentemente, por la razón que ya formulé más arriba. Mas no quiere eso decir que las cosas existan necesariamente. No es una verdad necesaria la de que exista esta o aquella cosa. Porque las únicas verdades necesarias son, según Wittgenstein, las verdades de lógica; y no es una verdad de lógica el que exista este o aquel objeto, o el de más allá. La lógica no debe, ni puede —según una concepción leibniziana que Wittgenstein hereda— presuponer la existencia de ninguna cosa determinada, aunque sí presupone la existencia de algo en general, de una u otra cosa. Más bien sucede que el existir de las cosas se sitúa más allá de la alternatividad entre necesidad y contingencia. Eso confiere al existir de las cosas su carácter de místico y misterioso. Por eso, no sólo no podemos denominar o decir la cosa como tal y en sí misma; tampoco podemos decir 'tal cosa existe'. Si pudiéramos decirlo, lo diríamos mediante una oración, y ésta sería verdadera; al ser verdadera, sería o necesariamente verdadera o contingentemente verdadera; y ya hemos visto que no puede ser ni lo uno ni lo otro. Es más (y aquí paso a exponer otro argumento, también subyacente en Wittgenstein, en contra de que sea enunciable la existencia de una cosa): si pudiera expresarse la oración 'Tal cosa existe', ésta expresaría o representaría a un estado de cosas, el cual sería complejo, como lo es cualquier estado de cosas; por ser complejo, incluiría o tendría como constituyentes a por lo menos dos cosas; ¿cuáles serían éstas? La una sería, claro está, la cosa de que tratamos. Pero ¿cabría decir que la otra cosa sería la existencia? ¡No! La existencia no es una cosa; si fuera una cosa, sería una propiedad; mas, a tenor del principio del contraste, al cual se adhiere, sostiene Wittgenstein que cada propiedad puede tener un complemento vacío, o sea: que no hay ninguna propiedad necesariamente poseída por todas las cosas; pero, de ser una propiedad, la existencia sería necesariamente poseída por todas las cosas.

Copyrighted material

El que una cosa exista, el existir de la cosa, parece, pues, concebirlo Wittgenstein como exactamente lo mismo que la cosa. La existencia de Panamá es Panamá, no otro ente. Porque la existencia de una cosa es el que tal cosa esté en el mundo. Pero el mundo, como vamos a ver en seguida, no es una cosa; de serlo, estaría en el mundo, y éste sería más abarcador que sí mismo; o bien el mundo estaría en un ultramundo, o supramundo, y así sucesivamente al infinito; todo lo cual, además de resultar —comoquiera que se lo mire— bastante problemático, sería desagradable para Wittgenstein, quien piensa siempre por dicotomías, no por escalonamientos, y menos por escalonamientos infinitos. Siendo, pues, el existir de una cosa su estar en el mundo, tal estar en el mundo no es un estado de cosas, pues no puede ser una relación de *estar en* que guarde cierta cosa con otra supuesta cosa que fuera el mundo; no es eso posible, porque el mundo no es una cosa. Luego sólo nos queda pensar que el existir de una cosa es la misma cosa; tal existir no puede ser, por consiguiente, enunciado, sino tan sólo nombrado, pero nombrado como son nombrables los entes wittgensteinianos, o sea: puede ser mentado mediante un esquema oracional —pues esquemas oracionales son, como hemos visto, los nombres wittgensteinianos—. O sea: de (la existencia de) una cosa se puede hablar; pero no se la puede enunciar, no se la puede afirmar.

Acápite 2.º INEFABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE ESTADOS DE COSAS

Como ya lo he indicado, cada cosa existe, y existe de manera no contingente, siendo su existencia lo mismo que ella misma. Pero también existen ciertos estados de cosas, aunque no todos. Un estado de cosas existente es un hecho *(Tatsache)* (2); lo que dice textualmente Wittgenstein en 2 es que un hecho, lo que sucede, es la existencia de un estado de cosas. Pero vamos a ver que la existencia de un estado de cosas existente es lo mismo que ese estado de cosas: en efecto, el mundo es la totalidad de los hechos (1.1), o sea: de las existencias de estados de cosas (por lo dicho en 2); pero también dice Wittgenstein (en 2.04) que el mundo es la totalidad de los estados de cosas existentes. (A un estado de cosas lo llama también Wittgenstein 'Sachlage': una situación.) El estado de cosas existente no es, empero, nombrable (3.144), sino enunciable mediante una oración. Y es que decir, p.ej., que existe la belleza del Yahuarcocha es lo mismo que decir que el Yahuarcocha es bello; lo cual se dice con la oración 'El Yahuarcocha es bello'. Esa oración, por ser verdadera, muestra cómo suceden las cosas; y dice que así suceden (4.022). El *cómo* es el sentido (4.22), el cual es el acuerdo o desacuerdo de la oración con las posibilidades de existencia o inexistencia del estado de cosas (4.2); como lo expondré con mayor detalle más abajo, en

Copyrighted material

el Ac. 4.º de este mismo capítulo, ese acuerdo es la forma o estructura del estado de cosas, la cual coincide con la de la oración —y hasta en cierto sentido ambas formas o estructuras son idénticas; esa coincidencia o acuerdo no es una relación que se dé sobreañadidamente al estado de cosas y a la oración —pues, como voy a señalarlo en seguida, no cabe hablar de tales relaciones—, o, mejor dicho: sí es una "relación" entre ambos (Wittgenstein prefiere llamarla 'conexión' o 'vínculo': *Beziehung*, 2.1513, o *Verknüpfung*, 'enlace', 'lazo', en 2.1511 —algo que en suma le recuerde a uno la "relación no predicamental" de los escolásticos); mas en una relación *interna*, constitutiva (esencial, necesaria): la oración no puede dejar de guardar tal relación con el estado de cosas por ella representado —el que se la use o no en comunicación lingüística será accidental, pero su semejanza con el estado de cosas es esencial—; por ser interna, constitutiva, esa relación es en cierto modo idéntica a la esencia, a la forma o estructura, de cada uno de los dos estados de cosas por ella relacionados: el estado de cosas representado y el representante, que es la oración. Por lo que hace al *que* (el *que así sucede*, que es lo que la oración dice y no muestra), esto es el propio estado de cosas representado: *representar* es lo mismo que *decir*; el sentido de la oración no puede ser dicho: es mostrado, se muestra a sí mismo en la oración, pues es la estructura del estado de cosas que es en cierto modo idéntica a la de la oración, lo cual se ve al mirar uno la oración; eso que se muestra no puede ser representado, no puede ser dicho (4.1212). El estado de cosas es representado, dicho, mas no puede ser mostrado ni podemos hablar de él. El estado de cosas es lo mismo que su propio existir: la existencia de la ferocidad de Botha es el (hecho de) que Botha es feroz (un estado de cosas existente, real: un hecho, pues). Que el estado de cosas existe es algo que se dice al decirse el propio estado de cosas (que es lo mismo que su existir), pero no puede decirse de ninguna manera que ponga de relieve que se trata de un existir, no puede decirse empleando un sintagma verbal como 'existe' o 'es real'. Por otro lado —y principalmente en eso estriba su inefabilidad—, no puede el estado de cosas ser "nombrado" en el sentido en que son "nombradas" las cosas, según Wittgenstein, o sea: siglas. El estado de cosas puede ser dicho *(gesagt, ausgesprochen)*, mas acerca de él —y por una razón que vamos a exponer en seguida— no se puede hablar *(von ihm sprechen)* a la inversa de lo que sucede con los objetos (3.221). La inefabilidad de (las existencias de) los estados de cosas es, pues, inversa a la de (las existencias de) los objetos: la de éstos es su no poder ser dichos; la de aquéllos es el que no se pueda hablar de ellos. Mas uno y otros son inmostrables: en la oración 'Marcos es embustero' aparece, se manifiesta a sí misma, una estructura oracional que es el sentido de la oración, en cierto modo idéntico a la estructura del estado de cosas posible que es el ser embustero Marcos; pero no aparecen patentizados, mostrados ante los ojos, ni Marcos, ni la propiedad de ser embustero (dos objetos o cosas involucrados) ni tampoco el hecho de que Marcos es embustero: los dos primeros son siglas por sendas palabras; el tercero es representado por toda la oración. Ni la oración muestra al estado de cosas ni las palabras muestran a los objetos que significan.

Copyrighted material

La existencia de un estado de cosas cualquiera es contingente: si el estado de cosas existe (si es un hecho), hubiera podido no existir; y, si no existe, hubiera podido existir. Wittgenstein no formula explícitamente razones a favor de ese aserto, pero, a tenor de la índole de su pensamiento, cabe conjeturar dos principales razones: 1) el principio de Descartes (si dos cosas son diferentes, son separables; ahora bien, todo estado de cosas es complejo, pues está formado por cosas combinadas de cierto modo); 2) el principio del contraste, de raigambre aristotélica (si tiene sentido el sí, tiénelo también el no, y viceversa; pero, a tenor de la concepción wittgensteiniana del sentido que vamos a ver, el sentido de una oración elemental es la forma o estructura del estado de cosas por ella representado, mientras que el sentido de la oración negativa correspondiente parece venir a ser la "forma" de la falta o ausencia de ese mismo estado de cosas, forma que, por consiguiente, habrá de darse correlativamente a la forma del estado de cosas —si bien esas "formas negativas" no han sido dilucidadas por Wittgenstein, quien por lo demás se las ve y se las desea, como vamos a mostrarlo más abajo, para dar cabida en su ontología a los hechos negativos, que serían ausencias o inexistencias de estados de cosas, pues todos los estados de cosas son positivos). El principio de contraste puede también formularse de un modo más relativizado al sujeto que entiende y usa el lenguaje (y, sin duda, esa formulación hubiera sido agradable a Wittgenstein y congeniaría con la orientación de su enfoque y sus preocupaciones); sólo dice algo una oración que despeje una incógnita; y sólo despeja una incógnita una oración que podría ser verdadera y podría ser falsa (para Wittgenstein, como para los positivistas lógicos más tarde, las posibilidades —y también las imposibilidades— objetivas tienen que ser conocidas a priori, independientemente de la experiencia; con lo cual, resulta que, con respecto a oraciones modales —prefijadas por 'posiblemente' o 'necesariamente'—, la certeza subjetiva coincide con la verdad objetiva).

La existencia de un estado de cosas —siempre contingente, pues— no puede ser, a su vez, *otro* estado de cosas que de algún modo englobe o comprenda al primero. Echase eso de ver por las razones siguientes. En primer lugar, de suceder así, tendríase que un estado de cosas podría combinarse con algo para formar otro estado de cosas. Pero la posibilidad de este último dependería entonces de que el primero existiera de hecho (ése es el argumento general en contra de que los complejos —y todo estado de cosas es un complejo— puedan ser combinados para formar estados de cosas, o que quepa hablar acerca de complejos; cf. 3.24); y en tal caso habría presuposiciones para el sentido de una oración, dependiendo el que una oración pueda ser verdadera-o-falsa de que sea efectivamente verdadera *otra* oración —2.0211—, lo cual está decididamente excluido para Wittgenstein porque entonces habría posibilidades no efectivas, o sea: el ser posible algo sería a su vez meramente posible, mientras que Wittgenstein se atiene al principio modal de que lo posible es necesariamente tal (como lo señala von Wright en (W:04), pp.185ss.).

El estado de cosas no puede, pues, combinarse con nada para formar

Copyrighted material

otro estado de cosas. Todavía más obvio es que no puede combinarse con *la existencia*, pues la existencia no es ningún objeto: si lo fuera, habría estados de cosas no contingentes, a saber: la existencia de cada objeto o cosa, pues las cosas u objetos existen de manera no contingente, previa a —o más básica que, y presupuesta por— el que se den posibilidades en general; vide 2.0124. Además, como es una necesidad, según Wittgenstein, el que exista una-u-otra-cosa, algo en general, aunque nada en particular existe necesariamente (vide 2.0211 y, en relación con eso, 5.552, donde se viene a reconocer que la existencia de *algo en general* es una necesidad de algún modo impura), si la existencia fuera algo, entonces sería algo necesariamente existente, ya que, fuera lo que fuese lo que existiera, existiría también la existencia, la cual, precisamente, combinada con el o los entes existenciales constituiría el existir particular de los mismos —a menos que se dijera que, si bien de hecho existe la existencia y juega tal papel, hubiera podido no existir y, entonces, la existencia de algo no hubiera sido una combinación entre la existencia misma y ese algo; solución a todas luces y por muchos y muy serios motivos inaceptable para Wittgenstein: presuponía que un estado de cosas hubiera podido tener una estructura diferente de la que de hecho tenga; habría, además, en ese caso un supuesto objeto contingentemente existente, y también eso es rechazado por Wittgenstein, por el motivo que ya sabemos (que entonces habría posibilidades cuyo ser posible sería contingente y condicionado).

Por último, si la existencia de un estado de cosas fuera una combinación de este último con otro ente —sea éste la existencia misma o sea lo que fuere—, entonces la existencia del estado de cosas sería más compleja que el propio estado de cosas en cuestión; mas Wittgenstein rechaza cualesquiera grados: no se puede ser más o menos simple, más o menos complejo: algo es o (totalmente) simple o (totalmente) complejo; en el primer caso es un objeto; en el segundo, un estado de cosas.

La razón por la cual de los estados de cosas no se puede hablar es que los mismos no tienen propiedades, ni están combinados unos con otros por relaciones. En efecto, como sabemos, cada estado de cosas existente, cada hecho positivo, existe contingentemente. Ya hemos visto que el que exista, p.ej., la bravura de Espartaco es lo mismo que el hecho de que Espartaco es bravo; pero hubiera podido no ser bravo Espartaco. Una oración necesariamente verdadera no es, para Wittgenstein, propiamente, oración, ni refleja hecho alguno. Las verdades de lógica son las únicas oraciones necesariamente verdaderas; pero, por eso mismo, no son, según Wittgenstein, ni verdaderas en sentido propio —en el sentido en que es verdadera la oración 'En Alaska hace mucho frío'—, ni siquiera oraciones en sentido propio.

Así pues, ninguna oración verdadera (oración en sentido propio y con contenido fáctico) es una tautología o verdad de lógica; ninguna oración es, pues, necesariamente verdadera; si una oración es verdadera, lo es contingentemente. Lo que hace verdadera a una oración verdadera es la existencia del estado de cosas al que la oración mienta o representa. Luego cada estado de cosas es tal que, si existe, existe contingentemente.

Copyrighted material

Supongamos que un estado de cosas pudiera tener propiedades. P.ej., supongamos que la belleza de Panamá puede tener una propiedad como la de ser admirable; entonces, por el principio de tercio excluso, sería necesariamente verdadera esta oración: 'O bien es admirable la belleza de Panamá o bien no lo es'; de donde se desprendería que es una verdad lógica —por ende necesaria— que existe la belleza de Panamá, o sea: que es bello Panamá. Mas esa conclusión es, para Wittgenstein, falsa y hasta absurda: esa belleza, si existe, existe contingentemente; y, por lo tanto, al decir uno que existe necesariamente está pronunciando una oración que es necesariamente falsa; y, por ser necesariamente falsa, es un absurdo, un contrasentido.

Conclusión de todas esas consideraciones: que los estados de cosas no tienen propiedades ni guardan relación alguna unos con otros. O, mejor dicho, que *no puede decirse* que los estados de cosas tengan propiedades o guarden relaciones. Porque, después de todo, sí guardan ciertas relaciones (aunque son relaciones *internas,* constitutivas, no constituyentes; por ende indecibles, según el T): una oración, que es un hecho y, por lo tanto, un estado de cosas, guarda con otro estado de cosas la relación de representarlo; y esa relación es constitutiva del sentido de la oración; pero de ese sentido no se puede hablar. Ni cabe decir que no puede hablarse de él. Al hablar de él prorrumpimos en sinsentidos; y, al decir que no se puede hablar de él, prorrumpimos en otro sinsentido (como, en general, sucede cada vez que constatamos y decimos que esto o aquello es un sinsentido: al decirlo, incurrimos en otro sinsentido). De un modo misterioso e inefable —aunque, por pasmoso que resulte, logramos pseudohablar de ello—, "se dan" —por utilizar el verbo de apariencia más neutra o anodina— relaciones entre estados de cosas; pero decir eso es absurdo, si bien, al pronunciar tal absurdo, pseudovehiculamos verbalmente (o, si se quiere, vehiculamos pseudoverbalmente) una vivencia correcta respecto de los constituyentes del mundo, su estar combinados unos con otros —de lo cual, ¡insistimos!, no cabe hablar, hablar con propiedad, pues eso es algo inefable.

Acápite 3.º INEFABILIDAD DE LAS INEXISTENCIAS

Ya nos hemos topado con varios inefables: el contenido de la sustancia del mundo (las cosas mismas como tales, o sea: sus existencias); las propiedades de los estados de cosas y las relaciones entre los estados de cosas. Pero ahora viene otro inefable todavía más grave y palmariamente tal: las inexistencias. Ya hemos dicho que, para Wittgenstein, un estado de cosas existente es un hecho positivo. Pero la realidad incluye, además de la existencia de los estados de cosas existentes —los cuales forman el mundo—, la inexistencia de los estados de cosas inexistentes (2.06). Tal inexistencia constituye uno de los huesos más duros de roer del pensamiento wittgenstei-

Copyrighted material

niano, y uno de los temas que más quebraderos de cabeza acarrearon para el propio Wittgenstein. ¡Veámoslo!

No siendo la existencia (de un estado de cosas existente) algo que se sobreañada al existente en cuestión (no siendo, pues, una propiedad del mismo), sino siendo la existencia de un existente exactamente lo mismo que ese existente, la inexistencia de un estado de cosas (inexistente) no será la falta de un algo positivo susceptible de ser añadido al estado de cosas. ¿Será entonces la inexistencia algo positivo, ella misma, siendo en cambio la existencia precisamente la falta o ausencia de tal algo positivo? Una respuesta afirmativa a esa pregunta se enredaría en un inextricable zarzal de insalvables dificultades: la inexistencia de la cobardía de Espartaco sería entonces (en virtud del paralelismo pictórico entre el estado de cosas real y la oración verdadera que lo representa, e.d. de la similar composición de ambos y de la similar combinación de los objetos que forman, respectivamente, a uno y otra) un estado de cosas formado por la cobardía de Espartaco en combinación con un algo adicional sobreañadido: la inexistencia. Y eso no es posible para Wittgenstein, porque, si puede atribuirse una propiedad, entonces también puede atribuirse la carencia de la misma; si existe la inexistencia, entonces puede negarse que algo la posea; pero negar eso sería decir que el algo en cuestión existe, lo cual —como ya sabemos— no puede decirse. Además, un estado de cosas es un ente complejo y, por consiguiente, incombinable (por las razones que ya hemos citado más arriba).

La inexistencia no es, pues, ni ausencia de algo positivo ni tampoco algo positivo ella misma. Más bien dice Wittgenstein (en 2.06) que la inexistencia de un determinado estado de cosas es un hecho negativo, el cual empero no es la existencia de algo (de un estado-de-cosas) negativo puesto que cada algo es positivo. Wittgenstein sigue aquí la vieja tradición aristotélico-escolástica que ve a las carencias o inexistencias no como entes, dotados de su propia entidad o positividad, sino como no-entes: el no-ser o el no-existir de algo no es, pues, otro algo: no es nada de nada, no es nada en absoluto. Mas entonces, ¿cómo cabe hablar de un "ello" que fuera una carencia o inexistencia? ¿Qué sentido tendría decir que la falta o inexistencia de tales o cuales recursos ha provocado tales o cuales efectos? Y, ciñéndonos al ámbito de consideraciones que aborda Wittgenstein en el T, ¿cómo decir lo que dice el propio Wittgenstein, a saber: que la realidad es la existencia de los estados de cosas existentes y la inexistencia de los inexistentes? Curiosamente, sin embargo, Wittgenstein dice (en 2.063) que el mundo es la realidad total. Pero el mundo es el conjunto abarcador de los hechos positivos, o sea: de los estados de cosas existentes (2.04) (que, como vimos, son idénticos a sus respectivas existencias). ¿Qué se hicieron, entonces, los hechos negativos, las inexistencias de los estados de cosas inexistentes? Y, si no se dan tales hechos negativos, ¿cómo explicar la relación entre lenguaje y realidad? Es más: ¿cómo dar una formulación certera al principio del contraste, tan caro a Wittgenstein?

Uno de los más sutiles y agudos lectores del T, H. Hochberg, ha apuntado (vid. (K:05), pp.468-9) al meollo y a la raíz de la dificultad. El pro-

Copyrighted material

blema surge cuando es falsa una oración elemental (o sea: que no contenga ningún factor lógico ni cuantificador). Tomemos, como si fuera elemental, a la oración 'Espartero no es cobarde'. Mas ¿en qué estriba la verdad de esta última oración? La verdad de una oración elemental estriba en la existencia o realidad del estado de cosas al que representa la oración. Pero, como no hay estados de cosas negativos, no hay ningún estado de cosas que sea la no-cobardía de Espartaco; sólo "hay" (aunque no existe) el estado de cosas que es la cobardía de Espartaco. Como tal estado de cosas no existe, no es él, no es su existencia (la cual no existe), lo que puede hacer verdadera a una oración, sea la que fuere (menos aún a una oración que es la negación de la que sería verdadera si es que existiera la cobardía de Espartaco). Mas, al no dar explicación ni fundamentación de la verdad de la oración 'Espartaco no es cobarde', tampoco brindamos fundamentación alguna para la falsedad de 'Espartaco es cobarde'; en general, el que una oración sea falsa es lo mismo que el que su negación sea verdadera, y es la verdad de las oraciones verdaderas lo que hay que fundar, ontológicamente, en algo real y en una relación de acuerdo entre la oración y la realidad (como lo subraya el propio Wittgenstein).

Es instructivo, a este respecto, observar las cavilaciones algo tortuosas de Wittgenstein acerca de los hechos negativos, tanto en el propio T como en los cuadernos de notas, escritos durante los años que precedieron inmediatamente a la redacción del T. Lo más interesante es una observación del 24 de noviembre de 1914, en la cual dice que lo mejor, para salir del atolladero, sería prescindir de oraciones negativas, expresando una oración negativa con un hecho negativo. Con ello nos ahorraríamos el tener que hablar de hechos negativos; porque —precisa expresamente— al investigar acerca de hechos negativos, lo asedia a uno la idea de que tales hechos presuponen la existencia de ciertas frases, o sea: de aquellas en que aparece la partícula 'no'. De no ser por el lenguaje, con su molestosa particulilla 'no', no fuera menester postular hechos negativos. Pero, entonces, ¿por qué no prescindir de las oraciones negativas? Así, en vez de decir 'Espartaco no es cobarde', bastaríanos con abstenernos de decir 'Espartaco es cobarde'. Eso es lo que quiere decir Wittgenstein al decir que la oración negativa podría expresarse con un hecho negativo, o sea: podría ser ella misma un hecho negativo. Y, en ese caso, ya no habría necesidad alguna de hablar de hechos negativos, de inexistencias.

Esa misma inquietud e interrogación reaparece en el T, en 5.5151. Pero ahora se da Wittgenstein una respuesta: aun si expresáramos el que Espartaco no es cobarde meramente absteniéndonos de pronunciar la oración 'Espartaco es cobarde', aun así la oración negativa estaría indirectamente construida a través de la positiva, porque habría un hueco en el mundo, y en nuestro hablar: ese hueco sería el no decir la oración 'Espartaco es cobarde'. De modo que cada oración positiva presupone la existencia de la oración negativa correspondiente, comoquiera que se exprese ésta —o sea: aun suponiendo que esta última se exprese simplemente absteniéndose uno de expresar la oración positiva correspondiente.

Copyrighted material

No parece que haya encontrado Wittgenstein ninguna solución clara a esas dificultades. En una nota del 26 de noviembre de 1914 señala: lo que me produce zozobra o intranquilidad es el dualismo entre hechos positivos y negativos. Porque no puede haber tal dualismo; mas ¿cómo escapar al mismo? Quizá sea ese dualismo —y, concretamente, el polo negativo del mismo, el de la inexistencia— lo superlativamente inefable en Wittgenstein, aquello sobre lo cual, por antonomasia y más que sobre ninguna otra cosa, debe uno guardar silencio, porque de lo que no se puede hablar hay que callarse —como lo dice el enunciado 7, el último con el que finaliza el Tractatus.

Con todo parece poder conjeturarse que una cierta solución, o cuasi-solución, aunque indirecta e inadecuada, sí viene a ser sugerida por Wittgenstein al problema que nos ocupa —el de dar una fundamentación objetiva de la verdad de aquellos enunciados que son negaciones de oraciones elementales, o sea: de aquellas que niegan la existencia de estados de cosas. Tal solución consiste en que lo que funda la verdad de dichas oraciones sea, no un hecho negativo (pues —según lo acabamos de probar— no es en rigor entendible, en el marco de la doctrina del T, en qué pueda consistir un hecho negativo), sino en una *circunstancia (de)limitativa* del mundo, circunstancia fáctica, contingente, y que, por serlo, comparte la característica de los hechos, de lo intramundano (lo que acaece), pero que, sin embargo, no es un hecho más, sino que es el suceder que los hechos positivos, los estados de cosas existentes, tomados en su conjunto, son, ellos *y sólo ellos,* los existentes; o sea: el suceder que los hechos que de hecho acaecen son *todos* los hechos (que no hay ningún otro hecho).

Ya desde el comienzo del T se alude a tal circunstancia limitativa: el mundo está determinado por los hechos y por algo más, a saber: que ellos son *todos* los hechos (1.11), pues —añade 1.12— esa totalidad determina también todo cuanto sucede. En 2.04 se dice que la totalidad de los estados de cosas existentes es el mundo, añadiéndose a renglón seguido (2.05) que esa totalidad determina también qué estados de cosas no existen; la totalidad en cuestión estriba, pues, no sólo en los hechos positivos o estados de cosas existentes que abarca o engloba, sino en algo más, a saber: que *sólo* a ésos engloba; es ese algo más lo que hace de ella una totalidad o suma total *(Gesamtheit).* Quizá más explícitamente todavía aparece esto en 4.26: la indicación de todas las oraciones elementales (atómicas) verdaderas describe al mundo completamente al añadírsele la indicación de que esa indicación es exhaustiva.

Tal circunstancia limitativa no es un hecho positivo, no es un estado de cosas existente. De serlo, sería un item más en la lista o totalidad de los hechos, lo cual dista de ser, ya que es, precisamente, una circunstancia o determinación adicional a los itemes que puedan constar en esa lista, a saber: la circunstancia de que tal lista es exhaustiva. (Para Wittgenstein, claro, un hecho no puede ser sobre sí mismo —y, seguramente, el querer obviar que pueda haber hechos que se involucren a sí mismos o sean sobre sí mismos es una de las razones que lo llevan a la dicotomía categorial entre entes sim-

Copyrighted material

ples, objetos, que pueden estar involucrados en hechos, y entes complejos, que son estados de cosas, e.e. hechos positivos, reales o posibles. Mas si la circunstancia limitativa fuera un hecho, sería una circunstancia también acerca de sí misma, autoinvolucrada.) Esa circunstancia es, no obstante, algo fáctico: es un límite contingente del mundo, que el mundo hubiera podido no tener: como los estados de cosas son independientes entre sí (5.131, 2.061), hubiera podido suceder que todo sucediera, o sea: que fueran existentes todos y cada uno de los estados de cosas; el mundo estaría entonces saturado (en ese sentido de contener todos los estados de cosas). Hubiera podido pasar que la circunstancia limitativa fuera diferente de la que de hecho se da: hubieran podido existir otros estados de cosas que no existen y también hubieran podido ser inexistentes estados de cosas que existen. Por último, ¿no hubiera podido pasar que nada sucediera, o sea: que no existiera estado de cosas alguno? Aquí Wittgenstein dice al respecto: la lógica sólo requiere una experiencia que no es experiencia, a saber: la de que algo es (5.552). ¿Cabe entender eso en el sentido de que necesariamente algo tiene que pasar? No, me parece que Wittgenstein alude a que lo que se da por supuesto para que haya posibilidades y necesidades, para que haya forma del mundo, es que existan los objetos, que son los entes cuya existencia yace más abajo de la alternatividad entre necesidad y contingencia. Pero la existencia de un objeto no es un estado de cosas y, por eso, la constatación de esa existencia no es la constatación de algo que pase, no es una experiencia. O sea: hubiera podido pasar que nada pasara, que no existiera estado de cosas alguno, con lo cual la circunstancia limitativa del mundo hubiera sido total, omniabarcadora. Entonces, ningún objeto estaría combinado con ningún otro de ninguna manera.

Tenemos, pues, que la circunstancia limitativa del mundo es algo fáctico sin ser un hecho; es algo de o sobre el mundo, pero en cierto sentido o modo es algo en el mundo, pues es algo que, en algún sentido o modo, sucede —de ahí que sea fáctica— y podría no suceder, así como podría también darse, en vez de ella, otra circunstancia limitativa con ella incompatible. Esa es la ambivalencia de un límite que es, en cierto modo, interno del mundo, por ser algo mundanal —fáctico, contingente—, aunque, claro, es un límite que delimita a los demás componentes del mundo, a los hechos, determinando que ellos y sólo ellos son los hechos existentes en el mundo. Es, pues, un límite blando —por su facticidad o contingencia—, desplazable —en cualquier momento puede ser alterado—. No es, pues, todavía un límite estricto o duro que ponga al mundo (a los componentes del mundo) una barrera infranqueable.

Lo que aquí interesa recalcar es que esa circunstancia limitativa es lo que funda la verdad de las negaciones de aquellas oraciones elementales que sean falsas: su falsedad es su no representar estados de cosas existentes; la falsedad de las negaciones de las mismas es su fundarse en la circunstancia limitativa del mundo (o su "corresponder" a tal circunstancia, si bien esa correspondencia no es una representación): es esa circunstancia lo que las hace verdaderas. Así pues, es lo mismo (esa circunstancia) lo que hace verdadero

Copyrighted material

al enunciado 'Spinoza no es librearbitrista' y al enunciado 'Cervantes no es sueco'. Mientras que las oraciones elementales (todas ellas afirmativas, claro) verdaderas lo son, cada una de ellas, por corresponder a un particular estado de cosas existente, en cambio las falsas son falsas por la inexistencia de lo que representan, y esa inexistencia no es nada de suyo —no es un hecho aparte—, sino que todas esas inexistencias de los estados de cosas inexistentes son lo mismo unas que otras, todas se reducen a la circunstancia limitativa. En el mundo sólo suceden, pues: hechos positivos —estados de cosas existentes— y, junto a ellos, la circunstancia limitativa de que sólo esos hechos son existentes.

Claro está que no cabe analizar o dilucidar de ninguna manera esa circunstancia limitativa, salvo en lo ya indicado: su ser fáctica sin ser un hecho (hechos propiamente, sólo son los positivos). No tiene componentes, no es una combinación de nada; No es, pues, decible: las oraciones negativas que ven fundada su verdad en ella no representan, no dicen, a esa circunstancia; aquellos enunciados de los cuales tales oraciones son respectivas negaciones representan a estados de cosas, existan éstos o no—. Porque la circunstanderas sin representar a nada —sólo las oraciones elementales representan: repreosentan a estados de cosas, existan éstos o no—. Porque la circunstancia limitativa excluye a determinado estado de cosas, por eso es verdadera la negación de la oración que represente a ese estado de cosas; y por nada más.

¿Ha aclarado algo Wittgenstein con esa concepción? No, si lo que puede contar como respuesta a la pregunta formulada es una dilucidación, un análisis que corrobore, también para oraciones negativas, verdaderas, el paralelismo entre las oraciones verdaderas decibles en el lenguaje y el mundo. Pero de algún modo, no perspicuo desde luego, sí ha dado una fundamentación de esa problemática verdad de las oraciones negativas verdaderas. Lo que pasa es que es al precio de hacer plurívoco el término 'verdad': no es verdadero un enunciado afirmativo verdadero en el mismo sentido en que lo es un enunciado negativo verdadero; la verdad del primero es su representar a un estado de cosas existente —o acaso es la propia existencia de ese estado de cosas—; no así la verdad del segundo, que es su «corresponder» de algún modo a la circunstancia limitativa. En todo caso, esa oscuridad más la inefabilidad superlativa de la propia circunstancia (vide infra, Ac.4.º), son talones de Aquiles de la teoría wittgensteiniana, aunque recuperables por el sesgo suicidario de la misma: corroboran al fin y al cabo la tesis de la inefabilidad: es inefable lo que hace verdaderas a las oraciones negativas que lo son y su hacerlas así y su manera de hacerlas, y sin duda también en qué consista la verdad de las mismas.

Copyrighted material

Acápite 4.º EL PROBLEMA DE LOS LIMITES DE LO EXISTENTE

Hemos visto que el mundo está formado o constituido por los hechos. Desde dentro del mundo, éste parece, y es, ilimitado: los límites del lenguaje son los límites del mundo; lo cual quiere decir que, no teniendo límites el lenguaje —o sea: pudiendo formarse, con tal de atenerse a los patrones de la sintaxis, cualquier oración combinando nombres—, tampoco tiene límites el mundo: dentro del lenguaje no cabe poner límites al lenguaje, no cabe decir: tal oración no está sintácticamente bien formada (al decirlo nos saldríamos del lenguaje); similarmente, dentro del mundo no cabe encontrar un límite del mundo, pues se encontraría ese límite como algo de, y en, el mundo, como un componente más del mundo, el cual necesitaría entonces ya otro límite más abarcador, más ancho.

Por otra parte los límites del lenguaje —o sea: los límites del mundo (o, mejor dicho: de los componentes o partes del mundo)— son los límites de la lógica. Ya hemos visto que dentro del mundo no hay límites del mundo. Por supuesto el mundo está constituido únicamente por los hechos, o sea, por los estados de cosas *existentes* (con el problemático añadido de las inexistencias de los estados de cosas inexistentes). El primer límite del mundo, contingente y desplazable, es la inexistencia de los estados de cosas inexistentes, o sea: la circunstancia (de)límitativa a que nos referíamos al final del Ac.3.º: el suceder que los estados de cosas de hecho existentes son, ellos solos, los únicos que existen; no constituye esa circunstancia límite necesario del mundo, porque no limita rígidamente al mundo: lejos de estar limitado por tales estados de cosas inexistentes, puede el mundo, en cualquier momento, pasar a anexionarse cualquiera de éstos; pues cada estado de cosas es contingente, pudiendo así, cuando existe, lo mismo seguir existiendo que dejar de existir, en cualquier momento; y pudiendo igualmente, cuando no existe, lo mismo pasar a existir que seguir no existiendo.

Por eso —y porque la lógica se ocupa de lo posible en general y no excluye posibilidad alguna (2.0121C, 5.61C)— los límites rígidos del mundo, los del lenguaje, son los de la lógica (5.61A); el mundo no tiene otro límite, otra barrera infranqueable, que la que establecen los principios lógicos. Por eso mismo, tales principios no dicen nada del mundo, no reflejan componente alguno del mundo, hecho o estado de cosas alguno, sino que meramente demarcan al mundo. Lo demarcan delimitando lo posible: es posible todo lo que no entraña infracción de ningún principio lógico (o, más bien: de ninguna regla lógica, como voy a aclararlo en seguida).

Al decir que los límites de la lógica son los límites del mundo está diciendo también Wittgenstein que en cierto sentido la lógica es el límite del mundo. Lo es en sentido positivo: la lógica llena el mundo (5.61); el límite de la lógica es —para él— lo contradictorio. Lo contradictorio es el reverso de la lógica; es el límite negativo del mundo (el terreno al cual el mundo no puede llegar). Ninguna oración aparece negada en lógica salvo si es contradictoria (o sea: si un enunciado "no p" aparece como teorema de lógica, es que "p" es una oración contradictoria, en el sentido de que de ella se infiere

Copyrighted material

"q y no-q"). La contradicción sería el límite exterior de las oraciones (5.143C). La lógica no puede excluir nada posible (5,61), porque ser imposible es ser contradictorio; lo contradictorio no puede representarse porque no es nada, ni siquiera un posible. En 5.61C dice Wittgenstein que no puede la lógica —ni nadie— asomarse allende el límite. No hay más allá, no hay ningún "del otro lado"; de haberlo, sería lo contradictorio, que no es nada de nada, ni siquiera posible, ni siquiera concebible.

Qué estados de cosas pueda haber (o "haya" en un sentido inexistencial) está dado —ya lo sabemos— únicamente por qué objetos existan (2.0124). Es un estado de cosas cualquier combinación posible de objetos. Lo único que está lógicamente excluido es lo contradictorio. Lo contradictorio es impensable y, por ello, inexpresable. En el lenguaje no puede decirse nada contradictorio, nada que contradiga a la lógica (3.032). Un enunciado de la forma "p y no-p" no dice nada, no es un enunciado propiamente dicho. Para Wittgenstein, un enunciado así infringe las reglas de la sintaxis. Eso ha dado lugar a que muchos interpreten la concepción que de la lógica tiene el T como una concepción sintacticista: la lógica como mera sintaxis o conjunto de enunciados sobre las reglas del lenguaje —lo cual, desde luego, no podría decirse—. Pero no es eso. La lógica es un reflejo del mundo (6.13, 5.511). Las oraciones de la lógica (reducidas, sin embargo, por Wittgenstein a meras reglas de inferencia o de operación) 'describen la armazón del mundo o más bien la representan' (6.124) (aquí, sin duda, el verbo 'representar', *darstellen,* se toma en una acepción traslaticia, ya que literalmente tomado sólo se aplica a la relación representativa o figurativa que se da entre el *Bild,* representación isomórfica, y el estado de cosas por él representado o copiado). Porque, no siendo un hecho la armazón del mundo, no puede ser, propiamente hablando, descrita sino tan sólo mostrada (y, en *este* sentido, representada; la mostramos al usar el lenguaje como lo usamos, al operar lingüísticamente como operamos, efectuando las inferencias que efectuamos. En el citado pasaje (6.124) aclara Wittgenstein que algo es mostrado (o manifestado) acerca del mundo por ser tautologías ciertas conexiones de símbolos. Ciertamente lo lógica es sintaxis del lenguaje; una sintaxis que no debemos decir nosotros, sino que se muestra por sí misma en el uso de los signos lingüísticos, en las oraciones. Pero tal sintaxis no es arbitraria, sino que refleja al mundo, se ciñe al cómo es y no puede dejar de ser el mundo; expresa, pues, algo del mundo: su estar limitado. (Verdad es que la lógica es anterior al *cómo* —no siendo, en cambio, anterior al *qué*—, como lo apunta 5.552C; pero es anterior al cómo son las cosas pudiendo no ser así; no al cómo son y tienen que ser; sólo que ese *cómo* no es un estado de cosas, es la *forma* de los estados de cosas *en general,* algo que también es inefable, lo mismo que el contenido —según vimos más arriba—; ni la forma ni el contenido por separado son decibles; lo decible es el contenido-con-forma.) La lógica es, pues, para Wittgenstein, ontología; mas (al igual que para Husserl) es ontología formal: trata de la forma de los estados de cosas; por eso no puede haber oraciones o verdades de lógica; antes bien, el que los constituyentes del mundo tienen —y no pueden por menos de tener— tal *forma* es algo que se muestra

Copyrighted material

en oraciones que no pueden hablar de la forma. No puede decirse qué sea la forma, porque la forma no es un objeto (las oraciones metafísicas del T que sí hablan de la forma son, de nuevo, pseudooraciones que apuntan a algo inefable).

La forma del mundo es un límite interior del mundo; límite *exterior* del mundo es el límite exterior de la forma, o sea: algo que no tuviera esa forma. Mas no hay en absoluto cosa tal —sería lo contradictorio. La lógica, pues, pone límite externo al mundo, o al lenguaje, deslindándolos de un algo exterior que se dé (en algún sentido de "darse", por inexistencial que fuera), sino que, meramente, manifiesta cómo tienen que ser los componentes del mundo y, en ese sentido, es *como si* delimitara esos componentes de algún pseudoalgo (de lo contradictorio); sólo que, no pudiendo haber, ni darse, tal pseudoalgo, la lógica delimita sólo negativamente a los componentes del mundo (no los delimita respecto de algo); lo cual es, obviamente, sólo un "delimitar" en un sentido particularísimo.

No es, pues, *en* el mundo, en el lenguaje, ni siquiera en la lógica del mundo y del lenguaje, donde nos topamos con un límite en el pleno sentido. Es desde fuera de los componentes del mundo donde cabe encontrar en estricto rigor un límite del mundo; o, mejor dicho, un límite de los componentes del mundo, de los hechos. Ese límite es el mundo mismo, lo transfáctico. Lo transfáctico es el yo, el sujeto metafísico. (El sujeto no es una parte del mundo (5.641C); no pertenece al mundo; es la frontera del mundo (cf. 5.632), o sea: el cerco que abarca o engloba cuanto pertenece al mundo; y ese cerco no es sino el mundo mismo). El yo metafísico no es algo fáctico; no es cuerpo ni alma (5.641C); no es algo que quepa encontrar en el mundo, ni como un ente físico ni como un ente psíquico. Es lo más allá de lo fáctico, lo abarcador de lo fáctico. Por supueto, el yo metafísico es completamente indecible, pues sólo los estados de cosas son decibles. Al hablar o, mejor dicho, pseudohablar del yo, forzamos al lenguaje a salir de su cometido; literalmente, decimos absurdos, mas logramos que quien nos escucha experimente, él mismo, una vivencia propiamente intransmisible o incomunicable. El yo lo vive el propio yo, lo vivo yo; porque yo soy mi mundo (5.63), que es el mundo (5.62), y el mundo es la vida (5.621), y yo vivo la vida, mi vida; nadie más vive la vida. Por eso dice Wittgenstein (5.62) que el solipsismo es verdadero, sólo que esa verdad que constituye el solipsismo no puede decirse. El solipsismo es verdadero porque todo lo fáctico está abarcado por el mundo; y el mundo es mi mundo, porque yo no puede diferenciar entre el mundo y mi mundo, ya que el mundo no puede tener otros límites que los del lenguaje, y yo no puede diferenciar entre el lenguaje y mi lenguaje; y, por otro lado, mi mundo soy yo, puesto que el yo no es algo en el mundo —entonces fuera un objeto, no puro sujeto—; pero lo que no es algo en el mundo sólo puede ser el mundo mismo. Por otro lado, no cabe decir que el yo —o sea: el mundo— existe; pues existir es estar en el mundo, y el mundo no está en el mundo (ni siquiera tiene sentido decir que lo está o no lo está). En ese sentido afirma Wittgenstein (5.64) que el solipsismo, llevado a sus últimas consecuencias, coincide con el realismo puro: el sujeto para el cual,

Copyrighted material

o en el cual (o: coordinadamente con el cual) existen los hechos queda reducido a un punto inextenso, a un pseudoalgo de lo que no tiene sentido decir que existe; y "frente" a él, o *en* él, quedan todos los componentes fácticos.

Pero eso no quiere decir que, a juicio de Wittgenstein, el solipsismo sea falso, o que Wittgenstein rechace al yo: el yo, el mundo, que es la vida, que es mi vida, queda puesto y es el límite de lo fáctico; él es lo ilimitado. Mas ese yo, que podríamos ver como la Existencia, no es un existente (al igual que, para Heidegger, el ser no es un ente); no es un componente del mundo, o sea: de la vida, de mi vida.

Al hablar de la vida, de mi vida, que es la única vida (observación del 1.8.16) —o sea: de mi yo—, debo puntualizar bien que no hablo del yo como un componente del mundo: Wittgenstein no se refiere a lo que, empíricamente, asocia uno al yo: un cuerpo que obedece a mi voluntad. El que un cuerpo humano determinado obedezca a mi voluntad, y el que no obedezca a ella, en cambio, el Sol, eso es algo contingente y, por consiguiente, fáctico; es algo en el mundo (5.631). Mas no se crea que Wittgenstein habla de un "yo" universal, de un yo que no sería yo; de una especie de abstracción o de apercepción pura kantiana. Los parecidos entre Kant y Wittgenstein son indudables, pero el yo de Wittgenstein es un yo individual, un no-sé-qué inexpresable, sí, y más allá de la dicotomía entre existir y no existir, por ser el límite de lo existente. Pero, así y todo, ese "algo" me es dado en una aprehensión directa, a través de los actos de voluntad (cf. 5.8.16). Y, por estar más allá del ser y el no-ser, el mundo, o sea, el yo, es indiferente a lo que en él exista o deje de existir.

De manera general, ese problema de la existencia no puede —dado el marco general de nuestro estudio— por menos de plantearse en torno a cada uno de los tres límites que hemos ido considerando: la circunstancia limitativa, o límite interno y blando; la lógica, en la doble dimensión de, por un lado, límite interno y positivo, pues establece el terreno sobre el que puede extenderse el mundo, o sea, indica hasta dónde puede ir éste (y, en esa dimensión, se trata de la forma del mundo, que es la suma de las formas de las oraciones, siendo la forma de una oración lo mismo que su sentido, y siendo ese sentido la forma o estructura del estado de cosas representado por esa oración, valiendo la pena notar que esa suma es idéntica a la suma de las formas de los objetos, siendo la forma de un objeto la suma de sus combinabilidades con otros objetos para formar estados de cosas); y, por otro lado, límite externo y negativo (que sería, no propiamente la lógica, sino lo ilógico, lo informe, lo que conculcara las leyes lógicas o los límites de la combinabilidad); y, en tercer y último lugar, el propio mundo, o sea: el yo. *¿Existen* esos límites? No puede decirse, claro. En general, es inefable cualquier verdad existencial (de la forma "... existe"); pero las verdades —si es que lo son— existenciales sobre límites, como cualesquiera enunciados sobre los mismos, son doblemente inefables (si es que puede uno permitirse hablar así, como si hubiera grados —que no los hay, para Wittgenstein—). ¿Podemos, no obstante, quedarnos satisfechos con el veredicto de que, no cabiendo hablar de eso ni, por ende, formular pregunta alguna acerca de ello

Copyrighted material

—cuando la respuesta carece de sentido, también carece de él la pregunta, recalca Wittgenstein—, debemos limitarnos a guardar silencio?

Sin duda, si Wittgenstein da cabida en su ontología a esos tres límites es que, de algún modo, postula su positividad entitativa. Como esa positividad no es, empero, una *existencia* en sentido propio (intramundanal) como las que —aunque sea en pseudooraciones sin sentido— pueden atribuirse a objetos y a estados de cosas, respectivamente, cabría entonces encuadrar a Wittgenstein entre los esencialistas ónticos por lo menos: las formas (los sentidos) y la suma de las mismas, la armazón del mundo, parecerían gozar de un tipo de positividad entitativa transexistencial —por decirlo así—; pues existencia no puede atribuírseles más que incurriendo en un doble sinsentido, pero sí habrá que atribuirles algún tipo de positividad entitativa o aliquid, que deberían poseer independientemente de que suceda algo o no y de qué suceda o deje de suceder en particular. (Es peculiar, empero, de ese esencialismo óntico —si es que tal es la posición de Wittgenstein— que el mismo no carece de una raíz existencial: el inexistencial "darse" de esas formas depende, eso sí, de la existencia —transcontingente, aunque no necesaria— de aquellos objetos que, de hecho, existen, y no de otros.) ¿Cabe atribuir alguna positividad entitativa similar, de positividad óntica transexistencial, a la circunstancia limitativa? ¿Y al propio mundo, al yo? Quizá la circunstancia limitativa tiene una positividad óntica cuasiexistencial, pues al fin y al cabo es algo fáctico, sin ser un hecho. Pero la positividad del mundo, del límite de los límites, ha de ser un arcano ante el que ya no tenga ni siquiera pseudosentido el formular pregunta alguna. Todo lo más, podría acaso conjeturarse que el mundo tendría una pseudopositividad transóntica absolutamente indilucidable y reacia a cualquier indagación.

Notemos que, de todos modos, ese esencialismo óntico que, de manera puramente hipotética, estamos atribuyendo a Wittgenstein es de índole muy particular: no es que esos límites poseedores de uno u otro tipo de positividad o pseudopositividad óntica o pseudoóntica no existencial sean inexistentes, al modo de los λεκτά estoicos o de los puros posibles de ciertos escotistas; ¡no! Lo que sucede es que ni tiene sentido alguno decir que esos límites existen ni lo tiene decir que no existen —ni siquiera el pseudosentido que puede tener el decir que existe un objeto o un estado de cosas. Dado lo cual, se reduce el esencialismo óntico de Wittgenstein a una proporción mínima: los únicos "algos" a los que cabe atribuir positividad (o lo que sea) inexistencial son "algos" de los que carecía —totalmente, doblemente— de sentido negar que existan. Los objetos son existentes y (supuesta su existencia, la cual ha de suponerse aun para que se den meras posibilidades) no pueden dejar de existir. Los estados de cosas existen, unos, pudiendo no existir, mientras que otros no existen pudiendo existir. Los límites ni existen ni no existen, ni pueden existir ni pueden no existir (aunque decir todo esto es un superlativo sinsentido).

Copyrighted material

Acápite 5.º MUNDO, REALIDAD Y EL PROBLEMA DE LOS (ESTADOS DE COSAS) INEXISTENTES

Para poner punto final a esta exposición o exégesis del T, vale la pena preguntarse acerca de la identidad entre mundo y realidad, pues la misma suscita un problema filosófico arduo y apasionante acerca de lo irrealizado, que es lo excluido por el primer límite del mundo. Algunos intérpretes —p.ej., Hierro en (H:10), pp.70-1— quieren encontrar un distingo entre *realidad (Wirklichkeit)* y *mundo (Welt)* en el T; la realidad abarcaría tanto a los estados de cosas existentes como a los inexistentes, mientras que el mundo sólo abarcaría a los hechos positivos, o sea: a los estados de cosas existentes. Tal interpretación está aquejada por graves inconvenientes. Helos aquí:

1.º La frontera entre los estados de cosas existentes y los inexistentes será una línea de demarcación entre entes igualmente reales, insertos que estarían tanto los unos como los otros en la misma realidad; mas, en ese caso, Wittgenstein estaría defendiendo un esencialismo óntico desenfrenado: tendrían (o estarían en la) realidad tanto la codicia de Duvalier como su desprendimiento, siendo el existir la primera y el no existir el segundo meras determinaciones sobreañadidas; ¡no!: no es ése, sin duda, el propósito de Wittgenstein: nunca da a entender nuestro autor que se den ahí, en la ralidad, algos inexistentes —salvo, problemáticamente, cuando se trate de límites, pues de los límites no cabe, ni aun con pseudosentido, negar que existan—. Menos aún va Wittgenstein a sugerir que el existir sea una calificación o determinación que se sobreañada a cosas que, con o sin ella (e.e. *pudiendo* tanto tenerla como carecer de ella), estarían de todos modos ahí, en la realidad; de suceder así las cosas, no habría inconveniente alguno para admitir que la existencia sea una propiedad —pues ya no sería necesariamente universal— ni para entronizar la regla de generalización existencial (antes bien, habría de sustituirse ésta por la regla de "generalización realitativa": lo que tiene propiedades es real), ni, por consiguiente, para concluir que los estados de cosas no pueden tener propiedades ni guardar relaciones: pues, al igual que todo objeto existe, todo estado de cosas tendría, si no existencia, al menos realidad, siendo el existir que eventualmente la acaezca una propiedad contingentemente sobreañadida. (Y, si se objeta al argumento recién presentado que, aunque la existencia no fuera necesariamente universal con respecto a todo lo que se dé en la realidad, sí habría de serlo con respecto a los objetos, respondo diciendo que, admitido un ser-real de ciertos entes inexistentes, podría similarmente dividirse a los objetos, todos ellos reales, en existentes e inexistentes, requiriéndose sólo, como condición de posibilidad de cualesquiera posibilidades, el que los objetos en ellas involucrados fueran reales, sin requerirse, pues, existencia de los mismos.)

2.º La diferencia entre oraciones verdaderas y oraciones falsas radicará, no en que haya o no haya un estado de cosas representado por la oración, sino en que el estado de cosas por ella representado tenga una propiedad contingente, cual sería la de "existir" en un sentido más fuerte —pero enigmático— que el de ser real; ahora bien, me parece claro que, para Witt-

Copyrighted material

genstein, estados de cosas inexistentes no los *hay:* no es que los haya mas carezcan de una propiedad —los estados de cosas no pueden tener propiedades, salvo "propiedades" estructurales, formales, e.d. internas o constitutivas, acerca de las cuales Wittgenstein se apresura a especificar que no son propiedades en la acepción propia de esta palabra: 4.123; la intuición básica de Wittgenstein sobre la verdad es que la oración verdadera representa algo que está ahí, en la realidad, y la falsa representa "algo" que no está ahí, o sea: no hay nada por ella representado; lo por ella representado no es nada, lo cual quiere decir que es tal que sólo si fuera verdadera representaría un estado de cosas existente, mas de hecho no es verdadera.

3.º La verdad o falsedad de la oración, según Wittgenstein, se determina comparando la oración con la realidad (vide 2.222, 2.223, 4.05, 5.512): en el acuerdo o concordancia *(Stimmen, Übereinstimmung)* de la oración con la realidad estriba la verdad de la primera: 5.512.

4.º La realidad es algo *determinado (bestimmt),* como resulta claro por 4.463: lo que la determina es cuáles oraciones son verdaderas y cuáles son falsas; o sea: la realidad viene determinada por lo mismo que determina al mundo: por los hechos (positivos), o estados de cosas existentes, y por el que (sólo) ésos sean los únicos estados de cosas existentes (1.11); si la tautología no puede representar nada es porque no puede determinar a la realidad en manera alguna (4.466).

5.º Frente a esa interpretación que contrapone realidad y mundo se yerguen, por último, indicaciones claras de Wittgenstein: esa interpretación, en efecto, identifica la realidad con lo que llama Wittgenstein "espacio lógico" *(logisches Raum)*, en lo cual "se darían" todos los estados de cosas posibles, mientras que entiende al mundo como el receptáculo abarcador sólo de los hechos; pero Wittgenstein contrapone a la realidad con el espacio lógico (cf. de nuevo 4.463): la realidad está restringida, determinada, por cuáles estados de cosas existen y cuáles no; por eso dice Wittgenstein, en 2.063, que el mundo es la realidad total: este aserto lo ve Hierro como una inconsecuencia terminológica de Wittgenstein, pero cuadra bien con todo lo que hemos venido poniendo de relieve y no parece, pues, debido a ninguna inconsecuencia.

Funda Hierro su interpretación en 2.06: según él, lo que ahí dice Wittgenstein es que 'la *realidad* son tanto los estados de cosas existentes como los inexistentes' ((H:10), p.71); pero no es eso lo que dice Wittgenstein en el lugar citado, sino que, antes bien, afirma: *Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten is die Wirklichkeit:* El existir y el no-existir de estados de cosas es la realidad. Y eso no contrapone —contrariamente a la opinión de Hierro— la realidad al mundo (que, según 2.04) es la totalidad de los estados de cosas existentes), porque ciertamente el mundo, o la realidad, es la totalidad de los estados de cosas existentes (que son idénticos —ya lo sabemos— a sus respectivos existires, o sea: a los hechos positivos) viniendo determinada esa totalidad por dos factores: el primero de ellos lo constituyen esos mismos estados de cosas existentes; el segundo es el que (sólo) ésos sean los (únicos) existentes, los únicos hechos (positivos). Porque el mundo

Copyrighted material

—o lo que es lo mismo, la realidad— viene *también* determinado por esto último, por la circunstancia (de)limitativa, cabe decir que la realidad es, además del existir de los estados de cosas existentes, el no-existir de los inexistentes (mas, desde luego, el no existir de un estado de cosas inexistentes es diferente de ese mismo estado de cosas: ese no existir sería un hecho negativo —según 2.06—; en verdad, ya sabemos que Wittgenstein no logra dar cabida en su ontología a tales hechos negativos y lo que viene a postular es una especie de fusión de todos ellos, fáctica sin ser un hecho, que es la circunstancia limitativa; ésta no pertenece propiamente a la realidad, no está propiamente dentro de la realidad —si lo estuviera, sería un hecho más—: es un límite de la realidad que determina a la misma, aunque como por, o desde, dentro.

Cierto es que esa situación tan peculiar de la circunstancia limitativa plantea serios problemas. Mas son justamente los problemas que tiene que afrontar el pensamiento de Wittgenstein, de los cuales parece estar al tanto el autor de *Tractatus:* acaso su respuesta sería el refugio de la inefabilidad: tales problemas surgen cuando queremos tematizar lingüísticamente a esa circunstancia, que, por ser un límite, está más allá de lo efable (más allá tanto de aquello de lo que se puede hablar —los objetos— como de aquello que se puede decir —los estados de cosas—). La circunstancia limitativa es algo indecible: es algo que se muestra, que aparece manifestado en una lista completa de todas las oraciones verdaderas (en un tratado completo de ciencia natural) por el suceder que esa lista ya no contiene nada más (que lo que contiene).

La mayor dificultad que asedia a la lectura que he propuesto —la que identifica a la realidad con el mundo— estriba en que Wittgenstein parece concebir a la representación "pictórica" —y una oración es una representación "pictórica" en sentido lato— como algo que representa *(abbildet)* a la realidad, sea correcta o incorrectamente —según que sea verdadera o falsa—; ahora bien, si la realidad sólo comprende a los estados de cosas existentes, no habrá nada en la realidad que sea representado por la oración 'Wittgenstein es siciliano' y no se ve cómo es que ésta corresponde a la realidad ni correcta ni incorrectamente, pese a lo que da a entender Wittgenstein en 2.17, confirmado por asertos que hace en otros lugares: en 2.18 viene a decir que cada oración comparte con la realidad su forma lógica; mas la forma lógica de la oración 'Botha es negro' ¿está acaso presente en la realidad? No existiendo, como no existe, estado de cosas alguno que sea la negrura de Botha, ¿en qué radicará, dónde estará, esa forma lógica, ya que es la de un "algo" inexistente y que, por serlo, no está en la realidad? ¿Cómo, entonces, puede la oración falsa representar a la realidad, que es lo que afirma Wittgenstein en numerosos lugares?

Creo que la respuesta correcta es ésta: esa forma lógica de un estado de cosas inexistente está ahí, presente, como un integrante más de la armazón del mundo, o sea: de la forma (lógica) del mundo; esa presencia es la positividad entitativa del segundo límite del mundo, a la cual hacíamos referencia al final del acápite anterior. Esa presencia o inclusión de la forma de un es-

Copyrighted material

tado de cosas inexistente en la forma del mundo es lo que permite que la circunstancia limitativa excluya a ese estado de cosas —excluye al estado de cosas inexistente, mas no excluye la presencia de la forma de tal estado de cosas. Ahora bien, esa presencia a que aludimos ¿es una presencia *en* el mundo? La respuesta es que el segundo límite (la armazón o forma del mundo, que incluye también la forma de todos los estados de cosas inexistentes) es un límite del mundo que (como límite interno y positivo) llena el mundo, mas no está "en" el mundo en el mismo sentido que los componentes del mundo, que son los hechos positivos, únicos que en el pleno sentido están en el mundo. Además, también la circunstancia limitativa, siendo algo del mundo —un límite suyo interno, pues en cierto sentido está en el mundo, a pesar de no ser un constituyente del mundo—, viene a ser lo que "en" el mundo (un "en" un tanto elásticamente entendido, eso sí) corresponde a las oraciones elementales falsas: sonlo éstas porque no representan a ningún estado de cosas existente, o sea: porque "lo que" representan está excluido por la circunstancia limitativa. En ese sentido, sí corresponden las oraciones elementales falsas a la realidad, pero con correspondencia incorrecta —como lo dice Wittgenstein en 2.17—, pues en vez de representar un constituyente del mundo, representan algo que es del mundo sólo en estar excluido de éste por la circunstancia limitativa que es límite interno y contingente del propio mundo.

Lo que decididamente sí es verdad es que esa concepción de Wittgenstein, al rechazar todo esencialismo óntico que consistiera en postular entes inexistentes pero reales, suscita el problema de qué son, a la postre, los estados de cosas inexistentes. Problema al que Wittgenstein no halla respuesta, ni se plantea frontalmente. Y, si en ningún sentido "hay", aunque sea inexistencialmente, estados de cosas inexistentes o irreales, parecemos abocados al necesitarismo: lo único que se da es lo real y, por lo tanto, no *hay* estado de cosas alguno que, siendo irreal, sea empero posible. La respuesta probable de Wittgenstein —aparte de escudarse acaso una vez más en su posición inefabilista— sería que, en el ser-posible-que-Botha-sea-negro (para poner ese ejemplo de un estado de cosas posible pero irreal), la negrura de Botha aparece sincategoremáticamente: no es un algo, un ente, que *tenga* posibilidad; ¡no! Antes bien, lo que se da —pero en la circunstancia limitativa, fundido con todos los demás hechos negativos— es el hecho negativo de que Botha no es negro; o, dicho de otro modo, seguramente más exacto: lo que "se da" (aunque propiamente no es un existente, pues no es ni un objeto ni un estado de cosas) es la circunstancia limitativa que determina que sólo los estados de cosas de hecho existentes son existentes o reales; ese *sólo* es una *exclusión de negrura de Botha* como es una *exclusión de bondad de Jasán II*, etc., etc. En tales exclusiones lo excluido no es nada: debe tomarse exclusión-de-... y de-... y de-..., etc., como un bloque indescomponible. Y lo mismo que pasa con la exclusión pasa también con lo que llamamos 'posibilidad' de esos pseudo-componentes de ese bloque monolítico que es la circunstancia limitativa (quizá cabría decir, por modo escolástico, que la distinción entre esos componentes es *rationis ratiocinatae cum fundamento in*

Copyrighted material

re); quizá estriba esa posibilidad en que la forma del mundo, la armazón del mundo, incluye la forma de la negrura de Botha y la de la bondad de Jasán II y la de...; todo ello, empero, de tal modo que esa forma es como un bloque monolítico sin fisuras. (Y en esa inclusión radica también el que la circunstancia limitativa sea contingente.)

¿Resuelve eso el problema de los (estados de cosas) inexistentes? No, de ninguna manera. Más bien deja intacto el problema o lo exacerba. Viene a ser uno de los consabidos ficcionalismos a que ya nos tuvieron acostumbrados los aristotélico-escolásticos: un "algo", que sin embargo tampoco es propiamente un algo, a saber la circunstancia limitativa, es *exclusión-de-...* miles de nadas, las cuales, no obstante, no entran directa ni indirectamente en la circunstancia en cuestión, pues ésta, tal como "se da" en la realidad, es monolítica y sin fisuras. Y similarmente, otro "algo" inefable, interno límite del mundo, su armazón o forma lógica, incluye formas-de-algos que son asimismo bloques monolíticos indescomponibles. Wittgenstein brinda, eso sí, un recurso del que los escolásticos trataron de no abusar (en exceso): el de alegar la inefabilidad. Los escolásticos construyeron un discurso informalizable pero que juzgaron dotado de sentido —aunque inadecuado, según ellos mismos— sobre lo que el estendimiento humano no puede decir tal como de hecho sucede; Wittgenstein concluye que ese mismo discurso que él se ha ido empeñando en tejer carece de sentido. (Mas, dentro del sinsentido, Wittgenstein nos proporciona algunas pseudo-aclaraciones que, aunque a la postre también resultan sinsentidos, aspiran a hacernos columbrar de qué se trata o a "sentir" sin palabras la misma visión del mundo que él tiene.)

También hay que aclarar lo que dice Wittgenstein al respecto en 4.0621: una oración elemental "p" y su negación "no-p" tienen sentidos opuestos entre sí, mas a ambas les corresponde una sola y misma realidad. Podría parecer que ese pasaje apuntala una interpretación como la criticada de Hierro: puesto que la realidad, según tal interpretación, comprendería tanto a los estados de cosas existentes como a los inexistentes, entonces, dado un estado de cosas cualquiera, existente o no, estará éste contenido en la realidad y corresponderá a la oración elemental que lo representa, haciéndola verdadera si es que ese estado de cosas existe, haciéndola falsa si no existe; también correspondería ese mismo estado de cosas a la oración resultante de negar dicha oración elemental, haciéndola falsa si es un estado de cosas existente y verdadera si es inexistente. Mas esa lectura del pasaje mencionado es gratuita y rebuscada. Las cosas son más sencillas: sólo hay una realidad, el mundo real, que corresponde, pero de maneras diferentes, a la oración afirmativa y a la negativa; si la oración elemental (afirmativa, pues) es verdadera, le corresponde la realidad estando de acuerdo con ella; si es falsa, le corresponde estando en desacuerdo, porque, en tal caso, lo representado por la oración no está contenido en la realidad; la oración negativa (resultante de negar una oración elemental) no representa nada, pero, si es verdadera la oración afirmativa que ella niega, entonces ella misma corresponde falsamente a la realidad, e.d. le corresponde estando en desacuerdo con ella, mientras que le corresponde verdaderamente si es que es falsa la oración

Copyrighted material

afirmativa negada dada —o sea: si no existe en la realidad nada que sea representado por dicha oración afirmativa. Podríamos decir lo mismo refiriéndonos, una vez más, a la circunstancia limitativa, pero no parece ya menester insistir en este punto.

Por último cabe preguntar: y ¿no plantea el *espacio lógico* los mismos problemas que plantearía la realidad si ésta fuera concebida como algo más amplio que el mundo, e.d. como abarcando también a los estados de cosas inexistentes? No, porque Wittgenstein nunca nos da a entender que el espacio lógico sea algo real: sin duda se trata de otra ficción más: lo único real es la realidad, el mundo, aquella región del espacio lógico que tiene existencia. Lo demás no se da sino con ese (no) darse que es el ser excluido por la circunstancia limitativa del mundo que de hecho tiene esa presencia cuasiexistencial en el mundo a la que aludíamos al final del acápite anterior —presencia y exclusión, no hay que ocultarlo, erizadas de espinosas dificultades. Acaso hubiera podido Wittgenstein ampararse en una solución esencialista alética: tanto la armazón o forma del mundo como la circunstancia limitativa serían, no entes, sino meras vigencias veritativas con validez no óntica, de suerte que lo que quedara incluido formalmente en la primera y excluido materialmente por la segunda sería, no un inexistente algo, sino una unidad de vigencia falsitativa, por decirlo así, o una ausencia de vigencia veritativa —si bien Wittgenstein rechaza que la ausencia de algo sea, a su vez, otro algo. Mas, además de que tal interpretación carecería de todo fundamento en evidencia textual aducible, estaría también aquejada por graves dificultades, como ya sabemos por el examen de los esencialismos aléticos de Aristóteles, Suárez y otros filósofos.

Acápite 6.º CRITICA DEL TRACTATUS

§1. *Gradualidad del existir*

Consideraría abortada esta somera exposición exegética del T si omitiera un esbozo de crítica a las concepciones básicas de ese influyente texto filosófico. En filosofía, la crítica ha de ser constructiva: cada filósofo, al habérselas con ciertas dificultades, propone una solución; generalmente, vemos que esas soluciones conllevan inconvenientes que nos incomodan. Pero limitarse a señalar esos inconvenientes es quedarse en la crítica destructiva; pasar a la crítica constructiva es proponer una alternativa viable (por lo menos aparentemente).

El propio Wittgenstein, en su evolución intelectual, a partir —*grosso modo*— de 1929, se apartó de las doctrinas del T, y siguió otro itinerario. Una de las consideraciones que lo llevaron a repudiar el T fue la constatación de la gradualidad, p.ej. en los colores: cabe hablar de más o menos rojo,

Copyrighted material

de más o menos azul, etc. Ello, empero, choca con las dicotomías rígidas del T. Como, en el T, cada estado de cosas es compatible con cualquier otro, una oración como "x es rojo" (para cualquier nombre colocado en lugar de 'x') no puede expresar un estado de cosas, y no será, por ende, en el fondo elemental; porque "x es rojo" implica "x no es azul"; o sea: "x es rojo" y "x es azul" son incompatibles entre sí (6.3751A); por eso, no son oraciones atómicas, aunque sí parezcan serlo.

Por otro lado, Wittgenstein se quedó intrigado ante la gradualidad de cada color, y ante la posibilidad de decir que algo es rojo y azul —si es, p.ej., de un color purpúreo rojizo—. ¿No es eso contradictorio? En su filosofía posterior, Wittgenstein propuso, ante ésa y otras dificultades del T, una solución lúdica: hay juegos de lenguaje, con sus reglas; y debe abandonarse toda esperanza de fundar ontológicamente el porqué de tales reglas; baste con jugar esos juegos de lenguaje. Pero semejante remedio es mucho peor que la enfermedad.

La raíz de las dificultades de Wittgenstein en el T —que sólo muy a medias atisbó Wittgenstein en un momento de transición de su primera filosofía a su filosofar ulterior, pero sin saber enfatizarla— estriba en la concepción dicotómica o maximalista de que, dada una cosa cualquiera, o bien es totalmente existente, o bien es totalmente inexistente (cf. 5.153). No hay, pues, grados. No hay más que dicotomías estrictas, con todo o nada.

Así, p.ej., ¿por qué dice Wittgenstein que lo que se muestra en la oración no puede decirse en la oración? Como lo sugiere Russell al final de su Introducción al T ((W:01), pp.24-5), porque, de aceptarse que puedan decirse en el lenguaje afirmaciones sobre el propio lenguaje, surgirían contradicciones. El caso típico, y clásico, de tales contradicciones es la paradoja del embustero: Si digo 'Es falsa la oración que estoy pronunciando', parecería resultar que tal oración es, a la vez, verdadera y falsa; o sea: que ni es ni deja de ser verdadera. Ahora bien, un componente (parcial tan sólo, eso sí) de una solución a esa y otras paradojas similares —las llamadas *paradojas semánticas*— puede ser la admisión de que algunas oraciones son, a la vez, verdaderas y falsas, o sea: que ni son totalmente verdaderas ni son totalmente falsas, porque hasta cierto punto sí son verdaderas, pero también hasta cierto punto no lo son. A esa y a casi todas las otras dificultades con que se topa Wittgenstein cabe proponer una solución idónea si aceptamos que se dan grados de verdad, y si aceptamos, a la vez, lo que en varios lugares he denominado "regla de apencamiento", a saber: si cabe afirmar de algo que es más o menos verdadero (o sea: verdadero hasta cierto punto por lo menos, verdadero en uno u otro grado), entonces también cabe afirmar, a secas, que es verdadero (aun cuando la segunda afirmación puede que sea menos verdadera que la primera; pero no por ser menos verdadera deja totalmente de ser verdadera).

A tenor de eso, tendremos que lo que se muestra en el lenguaje, en las oraciones del lenguaje, puede también decirse, incluso si, a veces, ello nos conduce a contradicciones: esas contradicciones serán verdaderas, pues estarán reflejando verdades (objetivas) mutuamente contradictorias; el darse ta-

Copyrighted material

les verdades deberáse a que determinado hecho o estado de cosas será hasta cierto punto real o existente, y hasta cierto punto irreal o inexistente. Así pueden solucionarse los problemas de la gradualidad en general; ya Platón había señalado en el *Fedón* que un hombre puede ser, a la vez, alto y bajo —alto y no alto—, siendo más alto que unos y más bajo que otros. Y, en lo tocante al problema del color que tanto preocupó a Wittgenstein, un objeto morado rojizo, o purpúreo, es a la vez azul y rojo (lo uno y lo otro hasta cierto punto nada más); o sea: es (en cierta medida) azul y (en cierta medida) no es azul.

Si vamos repasando, una por una las dificultades que abocan a Wittgenstein, en el T, a la postulación de algo inefable, veremos que todas ellas surgen de que se considera inadmisible la gradualidad —pues la gradualidad, mediante la regla de apencamiento, entraña la existencia de contradicciones verdaderas. Para empezar, en vez de pensar que algo es o lisa y llanamente simple o lisa y llanamente complejo, admitiremos que una cosa puede ser más o menos simple, siendo también más o menos compleja; y que, por ende, puede ser simple y compleja. Wittgenstein piensa que, para que haya reflejo pictórico del estado de cosas por la oración, el estado de cosas debe tener partes como las que tiene la oración; y, como los constituyentes últimos de la oración son monemas (elementos significativos mínimos, indescomponibles en otros), los constituyentes últimos del estado de cosas serían total y absolutamente simples.

Así pues, lo que está subyacente en esa argumentación de Wittgenstein es la tesis de que no hay grados de complejidad. No basta con que los entes significados por las palabras o los monemas sean simples en algún grado: deben serlo completamente. Del mismo modo concluye Wittgenstein que los estados de cosas no pueden combinarse con nada, pues el resultado de la combinación sería todavía más complejo que el propio estado de cosas, que ya es algo complejo: y no puede, según él, haber entes más o menos complejos, sino totalmente simples o totalmente complejos.

Ese mismo rechazo de la gradualidad —y de la contradicción— lo vemos en acción en muchas otras argumentaciones explícitas o implícitas del T. P.ej., en la que conduce a creer que el objeto como contenido es inefable y sólo en un sentido apagado nombrable: aquí se parte de que lo que es un en-sí, en cuanto lo es, no puede ser relativo a otros, o sea: aquella dimensión del objeto que es su inseidad debe ser inseidad pura y total, no inseidad relativizada, o relacional, o afectada por relaciones con otros entes, ya que esto sería contradictorio. No hay grados de inseidad ni de adaliedad, por supuesto —según Wittgenstein—. Tampoco hay grados de necesidad ni de contingencia; y lo necesario es, de manera total y absoluta, necesariamente necesario. Así se excluyen total y absolutamente: verdad y falsedad, existencia e inexistencia: no puede haber existentes inexistentes, ni verdades falsas, ni falsedades verdaderas en alguna medida. (Tampoco reconoce Wittgenstein que haya en la realidad aspectos diferentes, con lo que resulta que nada puede ser existente en unos aspectos e inexistente en otros.) Por ende, no hay grados de mostrar, ni grados de decir: no puede en modo alguno suceder que

Copyrighted material

algo que sea en alguna medida mostrado sea, también en alguna medida —aunque sea mayor, o menor— dicho, ni viceversa. Queda asimismo totalmente excluida para Wittgenstein cualquier gradualización de la dicotomía entre entes decibles y entes de los que se puede hablar al igual que cualquier gradualización de las dicotomías entre ser un objeto y ser un estado de cosas, entre ser un componente del mundo y ser un límite del mundo (a pesar de que esta última gradualización resolvería fácilmente la espinosa cuestión de los límites: el límite podría ser algo *en-y-no-en* el mundo, y a la vez algo en alguna medida más allá del mundo, deslindando al mundo respecto de sí mismo; y podría estipularse una escala o cadena infinita de límites, cada uno en menor medida que el anterior dentro del mundo y en mayor medida fuera del mundo, con lo cual cada límite deslindaría al mundo del límite siguiente; muchas otras soluciones serían viables recurriendo a la gradualidad y a la contradicción).

Igualmente, en la aplicación de sus otras presuposiciones básicas —todas ellas erróneas—, parte Wittgenstein siempre de este prejuicio antigradualístico y anticontradictorial: cada uno de esos supuestos debe aplicarse de manera absoluta y total, excluyendo por completo la aplicabilidad, aun meramente parcial, de supuestos a ellos contrarios. Si se afirma un paralelismo no combinacional entre oración y estado de cosas, el mismo ha de ser absoluto —no puede suceder en absoluto que se dé hasta cierto punto nada más—. Igualmente, no hay, en absoluto, grados de sentido —correlativamente inversos a grados de sinsentido—, con los cuales podría salvarse el propio T; ni grados de contraste; ni grados de categorematicidad.

§2. *Crítica de la concepción wittgensteiniana sobre los nombres*

Para Wittgenstein, recuérdese, los signos tienen significación tan sólo en el contexto de una oración (3.3). Eso es lo que hace que, para Wittgenstein, no sólo debe deslindarse estrictamente el papel de un nombre del de una oración (contrariamente a lo que pensaba Frege; cf. 3.143); sino que el nombre no nombra en el sentido usual de meramente ser un rótulo de la cosa nombrada; el nombre es una oración variable cuyo sujeto es una constante, pero cuyo predicado es variable; o, más exactamente, es una oración variable en la que hay una constante dejándose indeterminado cuántas variables haya (cf. 3.312 y 3.313); el nombre es una oración con un número indeterminado de huecos y con únicamente un puesto o lugar lleno. El nombre 'Bogotá' es, pues, la oración variable "... Bogotá---". (Podría acaso formularse alternativamente esa concepción diciendo que, para Wittgenstein, hay infinitos nombres de una cosa; p.ej. Bogotá tendría un nombre como 'Bogotá...', en el cual los puntos suspensivos puédense reemplazar por un verbo intransitivo; otro nombre '...---Bogotá', en el que los puntos se pueden reemplazar con el nombre de una persona y los guiones por una expresión compuesta que sería el nombre de una acción y estaría formada por un verbo transitivo más la preposición 'a'; y así sucesivamente.)

Copyrighted material

El asunto no es baladí, contrariamente a lo que pudiera pensarse. El que un nombre no nombre, en el sentido usual, no sólo hace que cada cosa en sí y como tal sea (en la acepción llana y usual) innombrable, sino que acarrea muchas otras consecuencias en la concepción del T. En primer lugar, hace que ningún signo tenga significado por su relación directa con la cosa, sino que lo tiene tan sólo por su posibilidad de combinarse con otros signos de determinadas maneras. Por eso, un signo no puede introducirse sin que se determinen todos los contextos en que puede figurar, y cómo puede figurar con ellos (5.451). Además, como el nombre es una oración variable o que comporta huecos (series de puntos suspensivos de diversos colores, por decirlo así, y cada una de las cuales habrá de ser reemplazada por otro nombre de determinada categoría gramatical), el nombre no dice nada; sólo se ha dicho algo cuando se ha dicho una oración en la que ya no hay huecos o variables, o sea: una vez que, en el nombre de algo, se ha sustituido cada variable o serie de puntos suspensivos por una constante, por un nombre de cierto tipo gramatical. Por eso, lo simple es indecible, pues la relación parte-todo de la oración hace las veces de *(vertretet)* la relación parte-todo del estado de cosas que la oración representa —cf. 3.21 y 4.04— (o, para decirlo con la jerga del T —cf. 2.17— la *forma de la representación figurativa,* lo que tienen idénticamente en común la oración y el estado de cosas que ella representa, es la relación parte-todo y el que las partes estén con respecto al todo de cierta manera determinada —según lo que diga la oración—); y, como sólo se ha dicho algo al decir la oración, no podría decirse un estado de cosas simple. (Aquí el error de Wittgenstein estriba en no percatarse de que la relación parte-todo del *Bild* (representación figurativa o isomórfica), de la oración, puede hacer las veces de *otra* relación real, diferente de ésa, al igual que sucede con el caso de la relación cromática en el mapa, que hace las veces de una relación real de *estar más alto que.* Un estado de cosas como el de que Montalvo sea genial puede no tener que ser un todo del que sean partes, combinadas entre sí, Montalvo y la genialidad (el ser-genial); puede ser un ente consistente en el estar la genialidad ejemplificada (o sea: poseída como propiedad) por Montalvo. Lo que, lingüísticamente, se expresa con una relación de parte a todo es, en la realidad, una relación de *ser-sobre*: no es que la genialidad de Montalvo tenga como parte a Montalvo —como lo creía Wittgenstein—; es, antes bien, que esa genialidad es un hecho o estado de cosas *sobre* Montalvo.) Es eso lo que hace que la existencia de algo sea indecible. Un estado de cosas simple sería indescribible (se describe algo al determinar sus partes); los estados de cosas —dice Wittgenstein— pueden describirse, pero no nombrarse (3.144). De ahí la dicotomía (una más de las wittgensteinianas): lo describible es innombrable en cierto sentido, nombrar algo es describir *indeterminada* o *inexpresadamente* cada estado de cosas del que puede ser parte el algo en cuestión).

Otra consecuencia más de la concepción wittgensteiniana sobre los nombres es que sólo puede uno conocer el significado de un nombre si conoce los sentidos de todas las oraciones en que pueda aparecer el nombre. Porque el significado del nombre no es exactamente la cosa significada en sí misma y

Copyrighted material

como tal, sino esa cosa en su combinación posible con otras cosas formando, así, estados de cosas. Aparentemente eso esclarecería por qué, en general, bástanos con conocer el significado de las palabras para dar sentido a las oraciones. En presencia de una oración nueva, bástame, en muchos casos, averiguar el significado de cada palabra para conocer el sentido de la oración. Wittgenstein cree que así sucede siempre. Mas no es eso cierto. No pocas veces ocurre que alguien, pese a conocer los significados de cada palabra que figura en una oración, no logra entender la oración. Y es que, si bien tiene razón Wittgenstein al sostener que el significado de un nombre es la cosa por él designada, equivócase en cambio al rechazar que el sentido de la oración sea el hecho real por ella representado, o sea: lo que en la realidad exista y que sea representado por la oración —si es que existe, y hasta donde exista—; de suerte que no siempre tiene uno modo de saber cuál sea el sentido de la oración con sólo conocer los significados de los nombres (incluso aunque también se conozca cuál es el papel semántico de las palabras sincategoremáticas, aquellas que carecen de significado por sí mismas pero contribuyen a dar sentido a la oración, según reglas sistemáticas). Lo que, de hecho, permite a uno captar el sentido de una oración es el familiarizarse, por medio de ella —zambulléndose en los contextos intelectuales en los que aparece—, con el estado de cosas que representa, si es que representa alguno. Por eso, contrariamente al parecer de Wittgenstein, no es independiente el conocimiento meramente lingüístico del conocimiento de la realidad. Y con esas constataciones se desmorona todo el conocimiento *a priori* de la esfera de formas o sentidos. Todo conocimiento es *a posteriori*.

Aquí llegamos a uno de los puntos medulares de nuestra divergencia con Wittgenstein. Para autor del T, conocer el sentido de las oraciones es algo *a priori*, previo a la experiencia; es un conocimiento puramente lingüístico; antes de poder saber, de poder enterarme por la experiencia, si la oración es verdadera o falsa, debo saber qué es su posibilidad de verdad o falsedad; y eso es el sentido: su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia o inexistencia del estado de cosas al que ella mienta o representa (4.2) (lo cual seguramente quiere decir que el sentido de la oración afirmativa es el acuerdo entre ella y la existencia posible del estado de cosas representado por esa oración y por lo tanto también el desacuerdo entre la oración y la inexistencia posible de dicho estado de cosas; el sentido de la oración negativa es el acuerdo de la oración con la inexistencia posible del estado de cosas y el desacuerdo con la existencia posible del mismo; sin duda hay que entender que la inexistencia posible de un estado de cosas sería su —posible— estar excluido por la circunstancia limitativa —que pudiera darse—, mientras que la existencia posible de un estado de cosas es el propio estado de cosas; así, el sentido de la oración negativa es su desacuerdo con el estado de cosas representado por aquella oración elemental de la cual ella es la negación y su acuerdo con una posible circunstancia limitativa del mundo que excluyera a tal estado de cosas; recuérdese que, como lo dice Wittgenstein en 4.0621, el sentido de la oración afirmativa es opuesto al de la oración negativa). Y el conocimiento de esas posibilidades de acuerdo o

Copyrighted material

desacuerdo viene dado con el conocimiento de los significados de las palabras o nombres que figuran en la oración. En ese punto de vista wittgensteiniano se entremezclan diversas consideraciones sobre el lenguaje, la realidad y el aprendizaje humano; quizá sean éstas últimas las preponderantes en este caso: el conocer las posibilidades de verdad o falsedad de las oraciones es condición previa de posibilidad para pasar a enterarse de la verdad o falsedad efectiva de las mismas; y, como por algo debe estar dado ese conocimiento previo de las posibilidades, sólo puede venir dado por el conocimiento de los significados de las palabras (cf. 4.03; vid. también 4.063B: para poder decir si un punto es negro, primero debo saber cuándo, en qué circunstancias, se llama 'negro' a un punto).

Pero ese enfoque, pese a que, aparentemente, allana el camino a una teoría del aprendizaje tanto lingüístico como extralingüístico, choca con dos constataciones palmarias: 1) que no siempre basta el conocer los significados de las palabras para hacerse idea del sentido de la oración (cualquier profesor sabe eso); 2) que puede uno conocer el sentido de una oración aun sin conocer los significados de todas las palabras que en ella figuran (eso sucede a menudo con los niños, y con otros no tan niños); y choca, sobre todo, con la insolventable dificultad de que no se entiende qué sean unas meras posibilidades; si son algo, existen, o sea: están realizadas; de no, no son nada de nada, no son «algos» de los cuales cupiera hablar o que pudieran tener características o rasgos o lo que sea (todo esto replantea la cuestión del estatuto ontológico de lo inexistente, que consideramos en el Ac. 5.º).

Por eso, frente al enfoque de Wittgenstein, yo propondría éste otro, que me parece más convincente: cada estado de cosas es lo mismo que su existencia (en esto no creo discrepar del punto de vista del propio Wittgenstein); y sólo se dan estados de cosas existentes. Sólo que un estado de cosas puede ser existente y también inexistente, lo uno en cierto grado y/o aspecto, y lo otro también en cierto grado y/o aspecto. Conocer el sentido de la oración es conocer al estado de cosas que ella representa, si es que la oración no es absolutamente falsa (si es absolutamente falsa —esto es: totalmente falsa en todos los aspectos—, entonces carece por completo de sentido). Lo que sucede es que no es menester, para pasar a conocer la verdad de una oración (para pasar a conocer lo que en la realidad corresponde a esa oración, es mentado o representado por ésta), tener ya conocida una dizque posibilidad de verdad y falsedad de la oración; de ser eso así, nos llevaría a una regresión infinita, porque, antes de conocer la posibilidad de verdad o falsedad de la oración, deberíamos haber conocido previamente la posibilidad que tenga la oración tanto de poder ser verdadera o falsa como de no poder serlo, y así sucesivamente al infinito. (Wittgenstein evita la regresión infinita sentando, dogmáticamente, como postulado que lo posible es necesariamente posible (2.0121B). Ese es un axioma de ciertos sistemas de lógica modal, como el sistema S5; cierto es que es ese sistema —como, según lo indicamos ya más arriba, en el Ac.2.º, lo ha mostrado von Wright en (W:04), pp.185ss— el que parece captar más adecuadamente las intuiciones del T en asuntos de ontología modal; con todo, hay que recalcar que el desarrollo de la lógica

Copyrighted material

modal es posterior al T; y hoy sabemos que, hasta dentro del estrecho recinto de la lógica clásica, aristotélica, caben muy diversos sistemas de lógica modal, incluidos algunos en que lo posible no forzosamente sea necesariamente posible; en que algo pueda ser sólo contingentemente posible; en general, el descubrimiento de la pluralidad en lógica desbarata el apriorismo dogmático del T.) Del mismo modo, no es cierto que, para pasar a saber que algo es amarillo, debe uno haber sabido primero en qué consistiría su ser amarillo y en qué consistiría su no serlo; por ostentación o mostración aprendemos, a la vez, cuál es el significado del adjetivo 'amarillo' y que ciertas cosas determinadas son amarillas; los ejemplos pueden multiplicarse (no aprende uno primero qué sea música y sólo después que cierto conjunto particular de sonidos lo sea; aprende uno qué es la música aprendiendo a la vez que tales secuencias particulares de sonidos son música, y que lo son también cualesquiera secuencias de sonidos que se les parezcan suficientemente en el aspecto pertinente). Desde luego, al recalcar ese punto no hemos dado una explicación psicológica del aprendizaje; pero, por lo menos, hemos despejado y desvanecido la engañosa pseudoexplicación wittgensteiniana. Lo mejor que, seguramente, cabe decir hoy por hoy es que todo aprendizaje es por familiarización con la cosa, o con el estado de cosas, lingüísticamente representado, sean cuales fueren los medios por los cuales el estado de cosas llega a resultarnos familiar, dado; sea cual fuere el *medio*, ese medio es lo que los escolásticos llamaban *medium in quo,* y no sólo *medium quo;* es un medio en el cual se nos da el estado de cosas, y, así, lejos de estar interponiéndose entre éste y nosotros, viene a constituir el medio, el ambiente rodeador del objeto mismo del conocimiento —en tanto que un *medium quo* tan sólo sería algo a través de lo cual entraríamos, indirectamente nada más, en relación con el objeto—. (En cuanto al traído y llevado tema wittgensteiniano de que entendemos una oración sin saber cuál sea su verdad o falsedad —cf. 4.024—, mi respuesta sería que ahí está jugando Wittgenstein con un equívoco entre varios sentidos del verbo 'entender'; no *captamos* lo que la oración dice más que al conocer su verdad, si la tiene, en algún grado; pero en cierto sentido podemos "entender" hasta oraciones absurdas, falsedades matemáticas totales, p.ej. hipótesis que se van a reducir al absurdo; es un "entender" operativo: poder manejar mental o lingüísticamente tales enunciados de determinada manera, poder hacer algo con ellos —en este punto tuvo razón Wittgenstein en sus consideraciones al respecto emitidas en escritos posteriores al T y pertenecientes a la ulterior fase de su pensamiento, si bien ese logro vino un tanto estropeado y banalizado al concebirse así, de manera lúdico-operativa, a cualquier comprensión o captación de sentido—; cabe señalar que, en el T, Wittgenstein no da ninguna solución al problema de ese *entender* de falsedades matemáticas totales, que, para él, es de todo punto imposible; ni la da al problema de entender verdades matemáticas —¡y hasta dice que carece de sentido afirmar que alguien sabe que se da el caso de que p, si "p" es una verdad lógico-matemática!— pues sólo se entiende —según él— lo que puede ser verdadero y puede también ser falso, lo que dice algo, y los enunciados lógicos no dicen nada —cf. 6.11—.)

Copyrighted material

Por otro lado, si nos desembarazamos del principio wittgensteiniano según el cual la relación todo-parte en la oración, o en la expresión lingüística en general, hace las veces de una relación todo-parte en la realidad, entonces podemos decir que lo describible es nombrable y viceversa; y que, por ende, puede haber estados de cosas simples* —sin partes—, que son enunciables. Mi propia sugerencia al respecto es —como ya lo indiqué más arriba— que la relación todo-parte de una expresión lingüística hace las veces de una relación real de *ser-acerca-de* o *estar-en-función-de.* Así, el liberar la Revolución Francesa a los esclavos es un hecho o estado de cosas acerca de la Revolución Francesa (y también, naturalmente, acerca de los esclavos, y acerca del liberar); del mismo modo, cuando a alguien podemos tanto nombrarlo como describirlo con una descripción definida —p.ej. a Toussaint Louverture podemos describirlo como el caudillo de los esclavos revolucionarios de Haití—, no es que lo que entra en la descripción sea parte del ente así descrito (Haití no es una parte de Toussaint Louverture), sino que este último está en función de cada cosa de la que se hable en la descripción (el ser Toussaint Louverture quien él es —y, por ende, la propia existencia suya, o sea: el propio Toussaint— está en función de toda su circunstancia histórica, de cuantos factores intervinieron en ella).

§ 3.—*Necesidad de reconocer estados de cosas negativos*

Otra consecuencia que resulta de la tesis del T de que la relación entre las partes del enunciado hace las veces de la relación entre las *partes* correspondientes del estado de cosas es que de ahí se desprende que, si una palabra carece de denotación, entonces no hay un estado de cosas correspondiente a la oración. La consecuncia puede ser obviada por Wittgenstein postulando palabras sincategoremáticas, que serían prescindibles; cf. lo dicho en 5.47321: los signos innecesarios no significan, carecen de significado.

Dejo aquí de lado el analizar en detalle el alcance y significado de tal concepción tractariana, así como las dificultades que la asedian. Lo importante para nuestro actual propósito es comprender que, según Wittgenstein, son sincategoremáticos o no designativos aquellos signos de los cuales se puede prescindir, o sea: aquellos que desaparecen al ser modificado el código lingüístico de manera que cada oración acuñada según el nuevo código —el resultante de la modificación— sea una traducción de una oración acuñada según el viejo código.

Un signo que, según Wittgenstein, es *bedeutungslos* (carente de significado) es la negación. Las razones que a tal conclusión llevan son varias. Una de ellas (4.0621) es que una oración como "p" y otra como "no p" pueden decir lo mismo. Por lo que sigue, en el mismo punto, parece que lo que quiere Wittgenstein sugerir es esto: tomemos una oración que sea "q"; su negación "no-q", abreviémosla como "p"; entonces "no-p" parece ser negativa, pero, por se la doble negación de "q", resulta que, en virtud de la involutividad de la negación, dice lo mismo que "q": o sea "q" y "no-p" dicen lo mismo.

Copyrighted material

Aquí hay dos argumentos diferentes. Uno de ellos es que, al decirse lo mismo con "q" y con "no no q", no puede suceder que la partícula 'no' tenga significado. Ese argumento está explícito en el segundo párrafo de 4.0621, y en seguida lo consideraré; mas no es ése el que aquí nos interesa, pues no es en eso en lo que parece hacer hincapié el primer párrafo del punto citado, sino en esto otro: que, como una oración (que parece) negativa puede decirse, eliminando las negaciones que en ella hay de manera que el resultado sea afirmativo, es que la negación es prescindible. Pero en esto Wittgenstein incurre en un dislate: sí, si la oración que parece negativa empieza con un número par de negaciones, se las puede cercenar y el resultado positivo, por carecer de todo signo de negación, equivaldrá a la oración inicialmente dada. Mas no sucede así, ni por pienso, cuando es non el número de ocurrencias de la negación con que empieza la oración: dentro precisamente de la concepción tractariana no puede parafrasearse 'No es egoísta Robespierre' de tal manera que el resultado no contenga negación alguna: suponiendo que Robespierre sea un objeto, la oración elemental cuya negación será la dada representará al estado de cosas que será el estar combinado Robespierre con el egoísmo con un modo de combinación que sería el ejemplificar el primero al segundo. Como no puede haber dos propiedades opuestas entre sí (si las hubiera no serían independientes entre sí todos los estados de cosas, o sea: la existencia de uno impediría la de otro, contrariamente a lo postulado en 1.21, 2.061, 2.062 y 5.135), lo dicho por la oración dada ('No es egoísta Robespierre') no equivaldrá a ninguna oración afirmativa de la forma "Robespierre es...", donde los puntos suspensivos serían ocupados por un signo que significara a una propiedad opuesta al egoísmo (p.ej. el altruismo).

Así, pues, es erróneo lo que *parece* ser el primer argumento de Wittgenstein a favor de la prescindibilidad —y, por ende, sincategorematicidad de la negación—, pues se basa en una confusión. Wittgenstein debió de caer en ésta por su obsesión con la negación y su anhelo de poder prescindir de la misma (recuérdense sus cavilaciones sobre si se podría eliminar la negación, diciéndose la oración negativa con el hecho negativo del silencio, así como su constatación del fracaso de semejante maniobra).

El segundo argumento ya lo conocemos por lo visto páginas atrás: como dos negaciones seguidas afirman, si significara algo el 'no', ese algo tendría que tener una doble presencia en una situación que estaría representada por 'no: no: Narváez es reaccionario', mientras que esta oración no representa sino el reaccionarismo de Narváez, situación en la cual sólo están combinados dos objetos: Narváez y la propiedad de ser reaccionario. Lo erróneo de este argumento es el presupuesto —que ya he criticado— de que a la relación de combinación entre palabras en la oración deba corresponderle una relación también de combinación entre objetos en el estado de cosas. A esa concepción wittgensteiniana de paralelismo combinacional cabe oponer más plausibles alternativas de paralelismo no combinacional, p.ej. una que considere que a la combinación de palabras le corresponde en la realidad una relación funcional, a saber: que lo significado por alguna de esas palabras

Copyrighted material

toma, funcionalmente, como argumentos a los significados de las otras palabras (una solución de cuño muy fregeano pero que puede defenderse sin necesidad de entregarse al desnivelamiento categorial fregeano entre objetos y funciones, pues la diferencia puede verse como *de papel*, según lo voy a señalar en el § 4, desarrollando una indicación que hice al final del Ac.18.º del cap.12.º, con relación a Frege).

Además de esos argumentos, pueden adivinarse otros en el T que, si no están dichos con tan explícita expresión, apuntan acá y acullá. Recordemos el principal: que los estados de cosas son incombinables. Ahora bien, si el 'no' significara, lo por él significado deberá combinarse con el estado de cosas, a menos que se diga que se combina con los objetos significados por las otras palabras de la oración negada, lo cual acarrearía que, si es verdadera la oración 'Torío no es ciudad', entonces existiría un estado de cosas consistente en la combinación de lo significado por 'no' con el Torío y con la propiedad de ser una ciudad; se tendría, pues, que el Torío y esa propiedad estarían combinados —pues, si están combinados entre sí x,z,u, entonces están combinados entre sí z y u; pero justamente lo que habíamos supuesto es que no existe esa combinación; entonces habría que decir que sí existe esa combinación, con lo cual habría que hacer una diferencia entre (la existencia del estado de cosas que sería el ser Torío una ciudad y (la de) la combinación entre el Torío y la propiedad de ser ciudad; esa diferencia debería explotar una dualidad de modos de combinación: no bastaría, p.ej., para que existiera el fratricidio de Enrique II, que éste estuviera combinado con la propiedad de ser fratricida, sino que se requeriría que lo estuviera de modo, digámoslo así, afirmativo o positivo, en lugar de negativo. Mas entonces, dados dos objetos uno de los cuales fuera un individuo y el otro una propiedad de individuos, habría obligatoriamente siempre una combinación entre ellos, o positiva o negativa, todo lo cual está aquejado por dificultades serias, en el contexto del T, pues contradiría otras tesis: ante todo, habría estados de cosas incompatibles entre sí. Alternativamente, podríamos abandonar el principio de cercenamiento que, de la combinación de x con z y u permite concluir la combinación de z con u; pero ni por ésas esquivaríamos la dificultad consistente en que el que 'no' tenga un significado acarrearía que ciertos estados de cosas serían incompatibles con otros.

Sin embargo, y como lo hemos visto antes, queda en pie el hecho de que, aun según la pauta y el patrón sentados por el T, el 'no' es imprescindible. Verdad es que Wittgenstein no dice que todos los signos imprescindibles denotan o significan, pero sí lo da a entender en 5.47321. Es un hueso duro de roer para Wittgenstein la indispensabilidad del 'no', la necesidad que tenemos de proferir enunciados negativos —pues hasta silenciándolos los proferiríamos, si es que el silencio pudiera ser expresivo, o sea: si se silenciara a las oraciones elementales (que uno considerara como) falsas *únicamente*, diciéndose todas las oraciones elementales (que uno considerara) verdaderas.

Asimismo se plantea una grave dificultad para la doctrina del T en lo tocante al sentido de las oraciones negativas: el principio del contraste, tan vital en la articulación argumentativa del T, querría que una oración tuviera

Copyrighted material

sentido sólo si lo tiene también su negación; en 4.0621B se dice que el sentido de la negación es opuesto al de la afirmación correspondiente, mas que a ambas oraciones corresponde una sola y misma realidad. En el Ac.5.º brindé una interpretación de ese texto, en el sentido de que lo mismo en la realidad (que será, según sea el caso, o bien un estado de cosas existentes o bien la exclusión de tal estado de cosas por la circunstancia limitativa) corresponderá con acuerdo a la oración afirmativa y con desacuerdo a la negativa, si eso que corresponde es un estado de cosas, y a la inversa si lo que corresponde es la exclusión de tal estado de cosas por la circunstancia limitativa. El problema es que, como el sentido es la forma no se ve en qué pueda estribar el sentido de una carencia, pues según Wittgenstein las carencias no son nada (y, en cualquier caso, la forma tractariana es una estructura combinacional): ¿cuál sería la forma de *la exclusión-de*-un-estado-de-cosas-por-la-circunstancia-limitativa? ¿O es el sentido de la oración negativa simplemente su mero desacuerdo con la forma del estado de cosas, exista éste o no? Eso vendría a equivaler a decir que la oración afirmativa representa verdaderamente y la negativa falsamente al mismo estado de cosas, duplicando las relaciones de representación figurativa; y eso está excluido por Wittgenstein (en 4.061B). Por lo que hace a la propia circunstancia limitativa, Wittgenstein sólo logra evadir las insalvables dificultades que la asedian erigiéndola en límite del mundo y, por tanto, cobijándola bajo los oropeles de la inefabilidad. Si no, deberíamos preguntarnos qué forma y qué existencia tiene tal circunstancia, si puede o no combinarse con algo, si es objeto o estado de cosas. En cualquier caso, queda en pie la dificultad de que esa única circunstancia es *como* todos los hechos negativos fundidos en uno solo que, por añadidura, no es un hecho, aunque sí sea algo fáctico. ¿Sucede? Entonces debería ser un hecho, y figurar en la lista de hechos. Claro, ahí surgen problemas de autoinvolución.

La alternativa que voy a proponer frente a ese laberinto wittgensteiniano es que ni la relación de combinación entre los constituyentes de la oración hace las veces de una relación de combinación entre los entes significados por esos constituyentes ni —contrariamente a un dogma básico del T, expuesto p.ej. en 4.061A— las oraciones tienen sentido independientemente de su valor de verdad (o, más exactamente, de su contenido alético o veritativo, que es una secuencia de valores de verdad, ya que un hecho o estado de cosas puede tener determinado valor de verdad en un aspecto, y otro valor en otros aspectos) ni, por último, vale el principio del contraste. Defenderé en la Sección II la tesis de que existen inexistencias, carencias: la falta de honradez de Jasán II es algo real, que existe, como existe la falta de igualdad social en California. Abandonados esos recién aludidos prejuicios wittgensteinianos, podremos afirmar que se dan tales carencias o inexistencias sin tener que asignar un significado a la partícula 'no'; ciertamente al no-ser, a la inexistencia, lo reconoceremos como un ente real, aunque inclasificable por las razones que se aducirán en la Sección II; pero en cuanto a la partícula 'no', podemos y aun debemos aceptar que, en algunos contextos, carece de significado; pero tiene reglas de uso que garantizan que o bien "p" o bien

Copyrighted material

"no p" —o bien ambas, claro— denotan a un hecho que sea al menos relativamente real. Un hecho como el que el rey de Nepal no sea benévolo puede consistir, p.ej., en el que dicho rey ejemplifique la propiedad de no ser benévolo o la propiedad de ser malévolo; con lo cual estamos reconociendo la existencia de propiedades mutuamente opuestas y, por ende, de estados de cosas que se excluyen entre sí, lo que acarrea el abandono del wittgensteiniano contingentismo radical (vide infra, §5); sólo que, si admitimos grados de verdad y, por ende, verdades contradictorias, podemos aceptar que dos estados de cosas puedan excluirse sin excluirse totalmente: el progresismo de Yumblat excluye a su no progresismo, pero ambos son reales en algún grado; luego su mutua exclusión no es total; porque una cosa es la negación simple o natural, el mero 'no' y otra la supernegación o negación fuerte, el 'no... en absoluto' —diferencia que se le escapó a Wittgenstein.

§4.—*Reconocimiento de dos relaciones semánticas entre palabras y objetos; supresión de barreras categoriales*

Otra de las consecuencias que se desprenden del enfoque del T según el cual las palabras sólo tienen significado en el contexto de las oraciones y, además, la relación todo-parte en éstas hace las veces precisamente de una relación real todo-parte (y no de otra relación) es que la forma de los estados de cosas es indecible. En efecto: la forma general de un estado de cosas está expresada por la forma general de una oración, a saber: por el que expresiones de diversos tipos o categorías gramaticales se encajan en otras formando un todo que es la oración: El modo de encajarse de las expresiones corresponde a —hace las veces de— el modo de combinarse, en el estado de cosas, las cosas nombradas (en sentido wittgensteiniano) por esas expresiones; cf. 3.21; ese modo y manera de combinarse los objetos en el estado de cosas forma parte de la estructura de este último (en 2.032 parece Wittgenstein identificarlos, pero sin duda al decir ahí que la estructura del estado de cosas es el modo y manera de combinarse los objetos que lo componen, entiende ese sintagma "el modo y manera de..." como designando al hecho de que esos objetos estén combinados de ese modo y manera). Cuántos modos de combinación pueda haber es asunto que no nos interesa aquí. Lo que sí debemos recalcar es que el modo mismo de combinarse las cosas no puede ser un objeto más que forme parte del estado de cosas; porque, de ser un objeto más, no sólo se iría al infinito, ya que sería menester que ese ente adicional estuviera combinado con los otros, y que lo estuviera de cierto modo, el cual modo, con el mismo derecho, debiera ser considerado un ente adicional suplementario (y eso tiene que ser inaceptable para Wittgenstein por el principio del paralelismo combinacional —con su corolario de que la multiplicidad de un estado de cosas, el número de sus componentes en él combinados, coincide con la de oración que represente a ese estado de cosas: 4.04—, dado que Wittgenstein sólo alude a lenguajes finitarios, con oraciones de longitud finita —porque, si no, se esfumaría el poder dizque explicativo del

Copyrighted material

aprendizaje y de la comunicación lingüísticos, del cual se ufanan el propio Wittgenstein y los adeptos de enfoques como el del T—, a pesar de la concesión que de pasada hace Wittgenstein en 4.2211 de que pudiera suceder que cada estado de cosas se compusiera de infinitos objetos), sino que nunca se cerraría el broche final, siempre faltaría la última hebilla que fuera el modo de estar combinados todos los componentes del estado de cosas. Por eso, el modo de combinarse las cosas en un estado de cosas no es una cosa, no es un ente simple; tampoco es, sin embargo, un ente complejo, un estado de cosas; no puede describirse. Porque no está formado por cosas que sean sus partes; sería entonces un estado de cosas más, no un mero modo de combinación que debe permitir combinar o atar a las cosas. El modo de combinación es, pues, no sólo innombrable sino también indescribible; es totalmente inefable.

Esa dificultad, con la escalofriante consecuencia del inefabilismo radical, se desvanece si —desarrollando la alternativa semántica que, frente a Frege, propuse en el Ac.18º del cap.12º de esta misma Sección I— concebimos la relación lingüística de todo a parte como haciendo las veces de la relación real de estar en función de; entonces, esa misma relación puede ser un algo, un ente, puede ella misma ser tanto nombrada como descrita. Eso sí, no será nombrada por el signo sincategoremático consistente en el estar las expresiones constituyentes de una oración figurando, colocadas de cierto modo, en la oración (un signo suprasegmental, que dirían los lingüistas); ese signo sincategoremático suprasegmental estaría guardando con la relación de *estar-en-función-de* o de *ser-acerca-de* una relación diferente de la que con esa relación guardaría un nombre, o una descripción definida, de la misma; si a esta última relación la llamamos *relación de apelación,* a la primera podríamos llamarla *relación de mera expresión* (en un sentido que no es ni el de Wittgenstein ni el de Frege, aunque sí está emparentado con algunos de los usos wittgensteinianos del verbo 'expresar'). En el sentido recién introducido, un mismo ente puede ser significado o denotado de un modo en una oración (expresado por un signo sincategoremático) y, a la vez, apelado por un signo categoremático, ya en la misma oración ya en otras oraciones. Similarmente, en vez de decir —como el autor del T se vería llevado a decir— que la relación entre el guerrear y Gedeón que se expresa en la oración 'Gedeón guerrea' es la de formar juntos parte del estado de cosas que es el guerrear Gedeón —formando cada uno de ellos parte a su modo, el primero como agente y segundo como la acción hecha—, diríamos, a tenor de la alternativa que acabo de proponer, lo siguiente: entre el guerrear y Gedeón se da una relación de *abarcamiento:* el guerrear abarca (es poseíodo como propiedad por) Gedeón y el existir tal relación entre ambos es lo que dice la oración 'Guerrea Gedeón'; en esta oración, la concatenación de ambas palabras (más el hecho de que la primera sea un verbo que concuerda con el sujeto) es un signo sincategoremático que está *expresando,* mas no nombrando, a la relación de abarcamiento. Pero el mismo hecho, el guerrear Gedeón, puédese representar con la oración 'El guerrear abarca a Gedeón', en la cual la relación de abarcar está tanto expresada (por la concatenación entre el sustan-

Copyrighted material

tivo sujeto y el sintagma verbal y la concordancia entre ambos) como nombrada (por el verbo que figura en el sintagma verbal, o sea: 'abarca'). No cabe dilucidar aquí los detalles de esta teoría del lenguaje, que brindo como alternativa a la del T y que nos permite librarnos de la pesadilla de la inefabilidad. Lo que sí quiero señalar es que, a tenor de la concepción que estoy proponiendo, cada hecho o estado de cosas (en esta concepción no hay diferencia entre hechos y estados de cosas) es un conjunto o propiedad, a saber: el conjunto de entes sobre los que recae (o, lo que es lo mismo, la propiedad de ser uno de tales entes —puesto que nuestro enfoque identifica a un conjunto con la propiedad de pertenecer al mismo: al conjunto de los justos con la justicia; y, similarmente, a la ejemplificación de la justicia con la pertenencia al conjunto de los justos—); y el guerrear Gedeón es el conjunto de aquellos entes contra los que guerrea; el pintar Picasso (esto es: el estado de cosas mentado o denotado por la oración 'Picasso pinta') es el conjunto de las pinturas de Picasso; y un hecho intransitivo, un hecho que no recae en otra cosa diversa de él (p.ej., un hecho representado por una oración con verbo intransitivo, como 'morir', 'vivir', 'suspirar') será un conjunto también, a saber: el conjunto de sí mismo y nada más; por ello, el hecho intransitivo recae en algo, pero ese algo es el propio hecho: es un hecho inmanente, no transeúnte (eso explica que se diga, con razón, que uno vive su vida y nada más, o que muere su muerte). Los más hechos son simples, esto es: carecen de partes; lo que sí tienen es miembros, pues el hecho es un conjunto (o, lo que es lo mismo, una propiedad que abarca a esos "inferiores" o miembros suyos, o sea: a las cosas que ejemplifican al hecho). Así, cada hecho es un conjunto, y se desvanece la barrera categorial (—cuyos inventores fueron Aristóteles, en el marco de una concepción esencialista-alética de los contenidos enunciativos, y los estoicos con su concepción esencialista-óntica de los λεκτά— y que en nuestros tiempos ha vuelto a ser erigida por autores como Bolzano, Brentano, Meinong, Husserl, Frege, Russell y Wittgenstein) entre estados de cosas y conjuntos o propiedades; se desvanecen, con la alternativa que estoy proponiendo frente al T, todas las barreras categoriales, esto es: todas las barreras que impedían que tuviera sentido afirmar o negar de entes de cierta índole lo que tiene sentido afirmar o negar de entes de otra índole. No hay escisiones así en la realidad; todos los entes reales tienen alguna propiedad en común, la existencia —contrariamente a lo que pretenden los categorialistas, para quienes, en rigor, no cabría hablar de *existir* a secas, sino de tener-existencia-de-tal-tipo (como hecho, o como propiedad, o como individuo, etc., pero no a secas, y esos diversos existires no tendrían nada en común, ni serían subsumibles bajo una propiedad más abarcadora de existir en general, con el tipo de existencia que fuera; justamente el categorialismo —de un Aristóteles, o de un Frege, o de un Russell, o de un Wittgenstein— es el rechazo de que quepa, de que tenga sentido, aun hablar o conjeturar acerca de ese existir a secas). Claro, los categorialistas de toda laya vense abocados a la inefabilidad, porque, si hubiera barreras categoriales, no podría decirse eso; porque, para decirlo, tendríamos que subsumir a los entes de uno y otro lado de la barrera categorial bajo un denominador común, el

Copyrighted material

de *entes* a secas; y decir que ese conjunto de entes está escindido en categorías; pero, por haber categorías, no habría en absoluto tal conjunto de todos los entes, es más: ni siquiera tendría sentido hablar de él —ni siquiera para negar su existencia—, o hablar de los entes en general. Wittgenstein acepta el desenlace de su posición (pluri) categorialista: el inefabilismo; y, con ella, el irracionalismo que entraña; otros muchos filósofos repudiarían con escándolo tal desenlace; pero entonces, y para ser consecuentes, deberían abandonar la postulación de barreras categoriales.

En esas barreras estriba úna de las raíces de la tesis del T según la cual una oración no puede decir, sino sólo mostrar, la relación que se da entre oraciones y estados de cosas; para que la oración tenga sentido, debe haber en ella desnivelamiento categorial, signos de categorías lingüísticas o gramaticales diversas, a lo menos de dos categorías diferentes; y el estado de cosas mentado o representado por la oración deberá tener como partes a entes de las respectivas categorías ónticas, biunívocamente correlacionadas con las categorías gramaticales; ahora bien, ya sabemos que, si hay categorías ónticas no puede uno hablar de ellas sin incurrir en un sinsentido; por eso no puede decirse en qué estriba el paralelismo pictórico entre estados de cosas y oraciones; pues ese paralelismo, ese algo idénticamente común a la oración y al estado de cosas, estriba en la correspondencia categorial de los constituyentes de la oración con sendos constituyentes del estado de cosas; tratar de decir eso sería infringir las normas de sentido que impone la propia existencia de barreras categoriales, una existencia de la que tampoco tiene sentido hablar (porque, como no tiene sentido hablar de las categorías, tampoco lo tiene decir que ese hablar carece de sentido, y así sucesivamente fracasan todos nuestros intentos de dar una explicación; después de constatar ese fracaso, debemos confinarnos en el silencio, según Wittgenstein).

Por otro lado, Wittgenstein se ve envuelto en una dificultad adicional acerca de la inexpresabilidad de los tipos —las categorías ónticas de la teoría de Russell— dada su concepción de los estados de cosas como todos de los que forman parte los entes en ellos involucrados —los entes acerca de los cuales es, o versa, el estado de cosas en cuestión— a saber: como vimos más arriba, el modo de combinación de esos entes debe ser algo, pero un algo que no sea un ente más que también forme parte del estado de cosas; eso se diría, en el marco de la teoría russelliana de los tipos, diciendo que el modo respectivo de combinación de los entes en el estado de cosas será de un tipo superior en una unidad al más alto tipo de ente involucrado; pero eso, como sabemos por la crítica de Wittgenstein a Russell, no puede decirse con sentido, aunque tiene que ser verdad —a tenor de la concepción wittgensteiniana—. En rigor, para Wittgenstein debería, aun si no hubiera más tipos de entes, por lo menos haber esos dos tipos: 1) entes en general; 2) modo(s) de combinación entre ellos para formar estados de cosas; (pero, que debe haber más tipos de entes, eso lo admite Wittgenstein como solución —la de Russell— al problema de las paradojas lógicas). Así pues, el problema de la inefabilidad de los modos de combinación no es sino un componente, el más flagrante y desesperante tal vez, del problema, más general, de la inefabili-

Copyrighted material

dad de la teoría de los tipos, pese a la verdad de la misma —según Wittgenstein—.

La solución que yo brindo frente a esas dificultades es doble: en vez de ver a los estados de cosas como todos de los que formarían parte los entes involucrados, verlos como valores funcionales que la función diádica de abarcar asigna a un par de entes tomados como argumentos de la función; y, en vez de desnivelar categorialmente la realidad en tipos, proponer una solución a las paradojas lógicas que utilice tanto procedimientos ideados por Quine (la estratificación, que no es desnivelación categorial, ni muchísimo menos), como, además, el reconocimiento de ciertas contradicciones verdaderas, cual la de que el conjunto de Russell (el de cuantos conjuntos no se abarcan a sí mismos) a la vez se abarca y no se abarca a sí mismo; ésa es una de tantísimas contradicciones como hay en el mundo, y debe aceptarse su verdad. Los detalles técnicos de la solución no pueden ser expuestos aquí; pero la solución es perfectamente viable y nos aporta el enorme alivio de conjurar el espectro de la inefabilidad.

Por otro lado —y a tenor de mi rechazo del categorialismo—, juzgo equivocada también la dicotomía wittgensteiniana entre cosas y estados de cosas. Cada cosa es un estado de cosas, puesto que cada cosa es lo mismo que su existencia. Wittgenstein piensa que la existencia de un ente no puede ser un estado de cosas porque en cada estado de cosas deben estar involucrados a lo menos dos entes; pero ese error se debe a su prejuicio según el cual la relación parte-todo en el enunciado hace las veces de una relación parte-todo en lo real; ya dije más arriba que, a mi modo de ver, hace las veces tal relación de *otra* relación real. De su dicotomía cosas/estados de cosas concluye Wittgenstein que lo que es un nombre no puede ser una oración, y lo que es representable con una oración no puede ser significable con un nombre. Mas me parece descarriado ese modo de escindir la realidad en categorías mutuamente irreducibles; porque muy bien puede un estado de cosas (el que es significado, p.ej., con la oración 'Graco es generoso', o sea la generosidad de Graco) ser significado también con un sintagma nominal (p.ej.: 'la generosidad de Graco'), que puede figurar como sujeto de otra oración. Similarmente, si aceptamos que cada ente es lo mismo que su existencia (o sea: que el hecho de que existe tal ente), entonces cada ente es un estado de cosas, puesto que es expresable mediante la oración 'Ese ente existe'.

§5.—*Defensa de un necesitarismo gradualista*

Otro supuesto discutibilísimo —a mi modo de ver, inaceptable— que lleva a Wittgenstein por un derrotero desastroso es el principio del contraste, a saber: el de que sólo se dice algo si, al decirlo, se excluye algo que también sea posible; de modo que, por consiguiente, cada expresión significante debería tener un ámbito de aplicación limitado. De ahí que no tengan —según el T— sentido expresiones como 'ente' u 'objeto' —cf. 4.122ss—. (En (P:13) he examinado críticamente ese error, y he brindado, detalladamente,

Copyrighted material

una solución.) Ese equivocado supuesto lleva a Wittgenstein a su concepción contingentista, según la cual, cuandoquiera que un estado de cosas existe, existe contingentemente. (Sin duda que también es conducido Wittgenstein a esa tesis por otros supuestos, no tan directamente ligados a la teoría del lenguaje; estos supuestos son de orden metafísico: un ver lo que tiene lugar en el mundo como hecho bruto, exento de toda necesidad, como algo que lo mismo puede suceder que no suceder.) Ese contingentismo me parece desafortunado, pues entraña que ningún estado de cosas puede ser un hecho necesariamente existente o verdadero. Y de ahí resultan la quiebra del saber lógico y esa desconcertante y hasta espeluznante esfera de lo que ha de ser silenciado, únicamente mostrado, pero nunca dicho (4.1212). Entre esas verdades que se muestran en la oración, pero que ninguna oración puede decir, está el que algo sea un objeto, o el que sea una propiedad, o un hecho, o una relación: cada uno de esos términos ('objeto', etc.) carece de contraste dentro de su propio tipo o categoría (y, si no hubiera categorías —si se aceptara mi propuesta de una ontología no categorial, o sea: unicategorial—, entonces diría Wittgenstein que cualquiera de esos términos carece de contraste *en general,* en el ámbito universal). Que algo es un objeto (o una propiedad, etc.) se muestra en el ser ese algo designado por una expresión de determinado tipo gramatical (y, en esta frase, 'designar' se entiende como incluyendo a cualesquiera relaciones semánticas: representar, nombrar e incluso ese *hacer-las-veces-de, vertreten,* que es propio, según Wittgenstein, de los modos de combinación de palabras en las oraciones). Más plausible parece, como alternativa a ese contingentismo wittgensteiniano, sostener un necesitarismo gradualista según el cual, para cada estado de cosas que existe, que es verdadero, o real, es una verdad necesaria el que tal estado de cosas sea al menos relativamente real. Pero hay grados de necesidad, como los hay de existencia.

Con esa solución de un necesitarismo gradualista podemos, también, desencallar el problema de las propiedades de los estados de cosas y de las relaciones entre estados de cosas: en vez de que todo eso pase a engrosar la esfera de lo inefable —recuérdese que ésa era la conclusión que deducía, con razón, el propio Wittgenstein de la contingencia de los estados de cosas, en virtud del principio de tercio excluso y de la regla de generalización existencial—, podemos perfectamente, en el marco del necesitarismo gradualista y de una abolición de las barreras categoriales —a tenor de la cual las oraciones puedan ser tratadas como denominaciones de hechos o estados de cosas—, hablar —sin incurrir en incoherencia— de propiedades de estados de cosas, y de relaciones entre estados de cosas. (Eso sí, si una oración "p" es absolutamente falsa, entonces también será absolutamente falsa una oración como "El hecho de que p tiene tal propiedad o guarda tal relación"; y es que la regla de generalización existencial se aplicará, no a cualquier signo oracional, sino únicamente a aquellos signos oracionales de los que, previamente, se haya sentado o demostrado la afirmación de que es verdadero lo por ellos mentado.) Y, de esa manera, se esfuma otra de las dificultades que esgrimiría Wittgenstein para hablar de las relaciones entre oraciones y he-

Copyrighted material

chos, a saber: que hablar de eso sería hablar de una relación entre dos estados de cosas (la oración misma y el hecho por ella mentado).

Igualmente parece solventable la dificultad de Wittgenstein sobre los inexistentes y las inexistencias en el marco de un necesitarismo gradualista-contradictorial. Como hay grados de verdad o realidad, un estado de cosas puede ser, a la vez (hasta cierto punto) verdadero o real y (hasta cierto punto) falso o irreal. Y las más situaciones son lo uno y lo otro, en algún grado. Por otro lado, en la medida en que no existe algo, existe el no ser real ese algo, la carencia de ese algo. Wittgenstein —como, antes de él, los escolásticos— incurre en error al confundir el que —p.ej.— la inexistencia de tal o cual hecho sea inexistencia-*de* (ese hecho) con el que sea inexistencia, a secas (y, por consiguiente, no-ser; y, por ende, nada de nada en absoluto). Frente a esas confusiones en que se enzarza Wittgenstein hay que señalar: 1.º) que la inexistencia, el no-ser, existe (es la propiedad de no existir; y muchos entes y estados de cosas poseen, en mayor o menor grado, esa propiedad); y 2.º) que el que algo sea inexistencia-de-otro-algo no es que sea inexistencia a secas (al igual que no es lo mismo la honradez de Pi y Margall que la honradez —a secas—: la primera es el hecho de que Pi y Margall es honrado; la segunda es el hecho de que existe la honradez, la propiedad —en general— de ser honrado).

Por todo ello, tampoco creo que se justifique la dicotomía wittgensteiniana entre forma y contenido (una dicotomía que, de darse —y como lo sostiene Wittgenstein—, sería inefable). No hay un ser de la cosa más allá de su estar en tales o cuales relaciones con las otras. Lo en-sí de un ente es, a la vez, su guardar estas o aquellas relaciones con otros entes. Frente al aislacionismo metafísico de Wittgenstein (que ve a la "cosa-como-tal" como un irreducible baluarte, un algo incomunicable, más allá de todo relacionarse de la cosa con las demás), conviene postular —aunque ello entrañe contradicciones (serían, nuevamente, contradicciones verdaderas, que se sobreañadirían a otras que ya hemos aceptado)— que el ser íntimo y dizque recóndito de la cosa está constituido por su estar-en-relación con las demás (por su estar en tales o en cuales relaciones con estas o con aquellas cosas en particular). Todo tiene que ver con todo (en tanto que, para Wittgenstein, el ser íntimo de la cosa, la cosa como tal, no tiene que ver con nada más); porque nada es pura y absolutamente fortuito, y todo relacionarse una cosa con otra es tal que es absolutamente necesario el que eso sea siquiera relativamente verdadero o real. Similarmente, lejos de que cada estado de cosas sea por completo independiente de los demás, como lo pretende Wittgenstein (2.061) —de donde resulta (2.062) que de que exista o deje de existir un estado de cosas no puede concluirse que exista o deje de existir otro estado de cosas—, lo razonable parece afirmar que en la realidad cualesquiera dos estados de cosas existentes son tales que el ser al menos relativamente verdadero el uno y el serlo el otro se entrañan entre sí (porque todo tiene que ver con todo, no habiendo ente alguno que sea completamente independiente de algún otro ente).

Copyrighted material

§6.—*Los límites de lo existente y la lógica de lo contradictorio*

Llego así a abordar el círculo de problemas que afronta Wittgenstein al hablar de los límites del mundo. El enfoque gradualista-contradictorial que he propugnado permite concebir a la lógica como ontología, como saber de lo real —no como ontología formal, pues nos hemos desembarazado de la engorrosa dicotomía wittgensteiniana de forma vs contenido—. La lógica dice verdades que son necesariamente verdaderas; que son hechos reales, existentes, y necesariamente existentes (verdaderos). (Sólo que no hay motivo válido alguno —salvo el malhadado contingentismo metafísico— para compartir la opinión de Wittgenstein de que toda verdad necesaria es una verdad de lógica.)

Wittgenstein se las vería y se las desearía hoy día para justificar y apuntalar su concepción de la lógica. Por un lado, hoy sabemos deslindar bien los principios, que son enunciados, de las reglas de inferencia —mientras que Wittgenstein confundía a los unos con las otras, o, más bien, trataba de reducir aquéllos a éstas; cf., en particular, 6.1264, donde dice que cada presunta verdad de lógica es una (regla de) inferencia (a saber: el *modus ponens*) puesta en signos; cf. también 6.211. Y sabemos que el que valga una regla se funda en un principio ontológico que dice que, si son afirmables con verdad todas y cada una de las premisas, también es entonces afirmable con verdad la conclusión.

Wittgenstein, al escribir el T, pensaba que podía disputarse en cualquier saber empírico, pero no en lógica, pues la lógica era supuestamente (según él) "formal" —quiera decir esa palabreja lo que quisiere—. Para Wittgenstein un enunciado de una ciencia empírica tiene sentido; porque la negación de tal enunciado hubiera podido ser verdadera. Pero en lógica no puede haber disputas (pues en lógica no hay sorpresas, según 6.1251, ni equivocaciones posibles, según 5.551A). Hoy sabemos que en lógica hay tantas disputas como en cualquier otra ciencia, si no más. Frente a las lógicas aristotélicas, que rechazan de plano cualquier contradicción (y para Wittgenstein era digna de fe la corrección o verdad —"formal" eso sí— de una de esas lógicas: la de Frege-Russell), hoy se han construido muchos sistemas alternativos de lógica, muchas lógicas no aristotélicas, muchas lógicas *paraconsistentes* que admiten que puede darse, y se dan de hecho, situaciones contradictorias. (Descuellan entre los sistemas de lógica paraconsistente los elaborados por lógicos de la Península Ibérica e Iberoamérica, como los que han inventado el lógico brasileño Newton da Costa y sus eminentes colaboradores —Arruda, d'Ottaviano, etc.—, como los sistemas A puesto en pie por el autor de este libro, o como el sistema elaborado por el lógico argentino Florencio G. Asenjo; otros sistemas de lógica paraconsistente se han elaborado en Australia —Routley, Priest, Meyer—, en Polonia —Jaskowski, Kotas, Dubikajtis, Kubinski—, en Bélgica —D. Batens—, en Italia —Nicola Grana—, etc.) Así pues, no es forzosamente toda contradicción ilógica o absurda. Eso no significa que la lógica no ponga límites (externos, como dice Wittgenstein) al mundo: una lógica contradictorial puede, p.ej., excluir total-

Copyrighted material

mente lo *super*contradictorio —o sea: el que se dé una situación y, a la vez, no se dé *en absoluto*—, aun tolerando y hasta postulando que hay contradicciones verdaderas (contradicciones simples, nunca supercontradicciones).

Así pues, si el ser controvertible es muestra de contingencia, también las verdades de lógida serían contingentes. Y, si son necesarias, pese a ser controvertibles, es que hay verdades necesarias controvertibles. Luego puede que también ciertas verdades que no son de lógica, por muy controvertibles que sean, resulten ser verdades necesarias. Por otro lado, y además de que hoy sabemos ya que en lógica no hay nada incontrovertible —en lógica la controversia es más amplia que en física o en sociología—, también sabemos hoy que son —contrariamente a lo que creía Wittgenstein— pocos y excepcionales los teoremas de lógica (aun de la clásica) que pueden obtenerse calculando mecánicamente; los más vastos territorios lógicos no son mecanizables, no permiten procedimientos efectivos de decisión. Demostrar no es calcular mecánicamente. Y eso echa por tierra, socava, la concepción wittgensteiniana de los teoremas de lógica como pseudoenunciados que nada dicen, sino que exhiben su verdad "en su propia cara"; por necesariamente verdaderos que sean, esos teoremas pueden aportarnos sorpresas y, por consiguiente, vehicular información.

Me parece ya ocioso señalar que, al haber superado las rígidas dicotomías wittgensteinianas, no queda en pie motivo alguno para inventar lo transfáctico, el yo metafísico o el mundo como inefable límite de los componentes del mundo. Ni nos vemos, por ello, abocados a solipsismo alguno. No hay, pues, motivo para buscar al sujeto, a la voluntad, a lo ético, y a Dios fuera del mundo, como mero cerco o envoltorio inefable de los componentes del mundo.

*** *** ***

Recapitulando, las siete presuposiciones equivocadas que lo han llevado a Wittgenstein a su enfoque inefabilista son las siguientes: 1.ª) que la relación de paralelismo pictórico entre lenguaje y realidad exige que sea la misma relación todo-parte la que sea idénticamente común entre la oración y el hecho por ella mentado o representado; 2.ª) que cuanto acaece acaece contingentemente; 3.ª) que la única relación semántica entre una expresión lingüística y una cosa o ente es la de denotar; 4.ª) que es disputable algo ssi es contingente; 5.ª) que hay barreras categoriales entre cosas y estados de cosas, y entre cosas y modos de combinación entre las mismas, por lo cual un nombre no puede mentar un estado de cosas, sino únicamente una cosa; 6.ª) que la existencia no se da de ninguna manera por grados, sino que o se da totalmente o deja por completo de darse; 7.ª) que toda contradicción es absurda.

Pero lo aleccionador del filosofar wittgensteiniano es que no resulta tan fácil dar una alternativa al cuerpo formado por esas siete presuposiciones —alguna de las cuales no es independiente de las otras, por lo demás (la segunda se sigue de la cuarta más constataciones banales; la primera puede in-

Copyrighted material

ferirse de la tercera más alguna premisa adicional poco problemática; y la sexta y la séptima se entrañan mutuamente sobre la base de ciertas presuposiciones adicionales que, ellas sí, son plausibles). No resulta tan fácil eso porque no basta con abandonar aisladamente una de esas presuposiciones, sino que hay que articular una respuesta global coherente al cuerpo que forman las siete. Y, además, abandonando sólo alguna de esas presuposiciones, la conyunción de las demás acarreará dificultades que, si no son exactamente las mismas que las que asedian al enfoque wittgensteiniano, tampoco parecen muy alejadas de ellas. (Frege, Russell, Quine, Geach, Carnap, Hochberg, Bergmann han debido afrontar dificultades similares que dimanaban de su aceptación de algunas de las siete presuposiciones wittgensteinianas.) Como las siete presuposiciones son, todas ellas, perturbadoras, lo mejor parece abandonarlas todas a la vez. Pero, justamente, no es tan simple elaborar una concepción sistemática en la que se hayan desechado esas siete presuposiciones. La única concepción así que yo conozco es la ontofántica, que es el sistema filosófico que voy a exponer en la Sección II del presente libro.

Copyrighted material

SECCION II

CONCEPCION ONTOFANTICA DEL EXISTIR

Copyrighted material

PREAMBULO

El itinerario recorrido en la Sección anterior nos ha permitido ir poniendo de relieve las principales tentativas sucesivas que a lo largo de 23 siglos ha ido efectuando el pensamiento occidental para habérselas satisfactoriamente con el problema de la existencia en sus tres aspectos o relaciones (relación entre la existencia y el ente existente; relación entre la existencia y la quididad o ser-así de la cosa existente; y relación entre la existencia y la inexistencia). Y, a través de ese esclarecimiento, se nos ha posibilitado una dilucidación crítica de las tareas, y también las dificultades, de una empresa filosófica que, aleccionada por la rica experiencia de las construcciones sistemáticas pasadas, desee dar una respuesta coherente y bien articulada a esas cuestiones, englobando las constataciones de la experiencia humana tomada en su más amplio sentido, y en armonía con un tratamiento adecuado de los demás problemas filosóficos prioritarios.

Sería ocioso, y aburrido por demás, repetir, en la exposición que llevo a cabo en esta Sección de mi propia concepción, los argumentos que abonan a favor de tal concepción y que se fundan, precisamente, en la impracticabilidad de caminos alternativos, como los que hemos ido recorriendo —impracticabilidad consistente en que, a la postre, esos caminos nos hacían desembocar en dificultades considerables, cuya superación parecía sumamente problemática o incluso imposible.

No todo lo pertinente en un asunto puede decirse en un libro, por razones de espacio y de economía comunicacional: queriéndolo decir todo, se corre el riesgo de que quede aguado o diluido el mensaje primordial que quiere vehicular el autor. Si a cada paso en la sucinta exposición que constituye esta Sección II hubiera querido mostrar cómo el descartar una de las tesis que propongo nos llevaría a emprender algún camino parecido a uno u otro de los que hemos estudiado, los cuales, a fin de cuentas, parecen cegados, entonces hubiera habido de repetir buena parte de los argumentos que ya

Copyrighted material

fueron siendo expuestos al hilo de la discusión de los grandes sistemas en que hemos ido centrando nuestra mirada en la Sección anterior.

Además, un apuntalamiento argumentativo meticuloso de las tesis aquí sustentadas daría al traste con el propósito que persigo en esta Sección: el de exponer de manera concisa una ontología que parece dar respuesta satisfactoria a las cuestiones centrales sobre la existencia. La plausibilidad de una teoría filosófica depende muchísimo más de que ofrezca una solución coherente y satisfactoria —desde el ángulo de determinadas presuposiciones— a problemas capitales, y de cuán más satisfactoria sea esa solución que otras alternativas, que de con qué argumentos se apuntale cada una de las tesis que la componen (lo cual, desde luego, no quita nada a la importancia y a la necesidad de presentar razonamientos convincentes a favor de esas tesis, aunque, inevitablemente, esa empresa argumentativa o bien parte, en última instancia, de principios que uno da por sentados, sin demostrar, pero que no por ello tienen que ser incontrovertibles, sin vuelta de hoja, obvios para todo el mundo; o bien se desarrolla a través de cadenas de argumentación circulares —lo cual es legítimo y no debe ser motejado de petición de principio: un razonamiento circular sí es una petición de principio; mas una cadena de argumentos puede ser circular, sin por ello encerrar vicio alguno).

Esas consideraciones metodológicas ayudarán a evaluar lo expuesto en esta Sección y a mejor entender su significación y las intenciones del autor. Estoy brindando, proponiendo, una concepción sistemática a la que he llegado —como llega cualquier filósofo a sus puntos de vista— mediante la conjetura y el razonamiento. El sistema mismo es una conjetura que, creo yo, escapa a las dificultades encontradas en torno a sistemas que hemos ido considerando. (Y, a mi juicio, escapa también a dificultades que asedian a concepciones alternativas propuestas en la filosofía analítica. Pero la discusión con esas concepciones será llevada a cabo en una obra posterior, a la que aludí en el Prólogo de este libro, y que se intitulará *Existencia, inexistencia y referencialidad.*)

Ruego, pues, al lector que se esfuerce por tener presente, en la mayor medida posible, las conclusiones que fuimos enhebrando en la exposición y discusión de los quince sistemas que examinamos en la Sección I. Saltará a la vista que, si con algún enfoque está en continuidad nuestra construcción, es con el de Platón. Pero al que, aparte del platónico, debe mayor influencia estimulante, es al de Frege.

Qusiera disipar aquí un posible equívoco. Pudiera alguien pensar que, puesto que el filósofo llega a sus puntos de vista por vía de conjeturas, no mantiene esos puntos de vista más que a título de hipótesis, o sea: de tesis que uno toma en consideración, que uno piensa como siendo, a lo mejor, verdaderas, pero sin pronunciarse a favor de su verdad, sino manteniéndose en duda al respecto. No es ésa mi opinión. Yo creo que, cuando alguien, a través del razonamiento y la conjetura, alcanza determinado punto de vista que le parece dar solución correcta a ciertas dificultades, sin ver qué otro modo haya de solventarlas satisfactoriamente, se adhiere a ese punto de vista en mayor o menor medida, pero, normalmente, en una medida no infe-

Copyrighted material

rior al 50%. Adherirse a un punto de vista, darle asentimiento, aseverarlo en suma, no excluye naturalmente, algún margen de inseguridad —que no es lo mismo que duda, pues dudar es interrogarse, cuestionarse; y puede uno tener un margen de inseguridad sin someter a cuestionamiento e interrogación aquello sobre lo que verse la incertidumbre. Adherirse a un punto de vista no es ni más ni menos que tener la convicción de que es verdadero; pero naturalmente, eso puede suceder en infinitos grados.

Así pues, las conjeturas que constituyen el sistema aquí presentado son expuestas, no a título de hipótesis, sino de tesis, que el autor juzga altamente plausibles, estando, por consiguiente, convencido de la verdad de las mismas. Pero no es un convencimiento ciego e inquebrantable, eso no.

Llamo 'ontofántica' a la concepción ontológica que voy a sintetizar en estas páginas, dando con ella respuesta a las cuestiones pendientes que quedaron planteadas en la Sección I, al hilo de la discusión de los quince sistemas estudiados en ella. El adjetivo 'ontofántica' lo acuñé en 1975, queriendo significar con él una filosofía en la que el ser se dice y se muestra, a través del lenguaje —el cual sirve como vía de acceso al ser—; pues ὀντοφαντική, que sería la expresión griega castellanizada como 'ontofántica', tendría como segundo componente a ese hipotéticamente reconstruido φαντική, que es de la raíz común a los verbos φαίνω, 'mostrar', y φημί, 'decir'. La ontofántica es ese decir del ente, en el cual el ente mismo se muestra diciéndose. Pero, aunque el nombre lo acuñé en 1975, el sistema ontofántico no brotó sino en la primavera de 1976; antes de esa fecha sólo estaba en germen.

No quiero pasar por alto que, en las exposiciones que he efectuado de aspectos de esta filosofía, se me han señalado a menudo convergencias entre la ontofántica y filosofías existenciales, en particular la de Heidegger. (Recuerdo, en particular, observaciones que en ese sentido me fueron dirigidas en Bruselas, con ocasión de una conferencia que allí pronuncié, el 17 de marzo de 1977, ante la Sociedad Belga de Filosofía.) No siendo un estudioso del pensamiento de Heidegger, ni sintiendo particular atracción por ese modo de filosofar, no puedo pronunciarme resueltamente sobre ese punto. Creo que saltan a la vista ciertas convergencias indudables. Pero sospecho que hay en el transfondo de la ontología de Heidegger un cosmorama o una intención filosófica muy diferente de los que animan mi propia vivencia o mis planteamientos filosóficos. En mi concepción, cada ente *es* su ser. Cada ente es, pues, un ser; es indiferente hablar de los entes o hablar de los seres (mientras que no es lo mismo hablar de los pensantes y de los pensares, p.ej.). Y lo supremo de todo es el Ser, no un no-sé-qué que dé el ser, estando más allá de él. Para mí, existe el no-ser, que es la propiedad de no existir; esa propiedad tiene, en algunos aspectos, sólo un grado ínfimo de existencia, y es uno de esos entes deformes, que llamo 'garbullosos', y que no poseen propiedad finita alguna salvo en grado ínfimo. El no-ser no rodea al ser, ni ésta está envuelto por no-ser o nadando en él. Lo prioritario y supremo es, siempre, el Ser, la Existencia, que es Dios, cuyo ser es el Ser, que es lo único absolutamente existente y que, por ser polo de convergencia de todas las propiedades —cada una en la medida en que existe— es tal que su quidi-

Copyrighted material

dad es idéntica a su Existencia, o sea: a El mismo. Los diferentes seres difieren unos de otros por el grado de ser, por la medida en que participan del Existir; pero el participar concreto que tiene un ente en el Existir es el propio ente, no requiriéndose, pues, sustrato alguno en el cual reciba el Ser, y que contraiga así al Ser: éste es participable, mas no contraíble. Y, porque hay grados de existencia, hay contradicciones verdaderas. Por último, una de mis "intuiciones" principales es que no hay barreras categoriales, y que cada ser es una clase o propiedad, y una relación, y un hecho o estado de cosas, sin que ninguna de esas denominaciones tenga por qué ser más básica o poner al desnudo alguna faceta más nuclear del ente. Por eso, la Existencia es lo mismo que la Verdad: existir es ser verdadero.

Copyrighted material

CAPITULO 1.º
EXISTENCIA Y VERDAD

Acápite 1.º EXISTENCIA, VERDAD OBJETIVA Y NECESIDAD DE POSTULAR ESTADOS DE COSAS

Existir es lo mismo que ser verdadero. El sentido en que tomo aquí el adjetivo 'verdadero', y el sustantivo 'verdad', con él emparentado, es el llamado —por Carnap— sentido no-semántico, a saber: aquel en que no se aplica a expresiones lingüísticas (enunciados u oraciones), sino a aquellas cosas que son mentadas por oraciones, e.e. a hechos o estados de cosas (algunos llaman a los estados de cosas 'proposiciones'; y otros postulan proposiciones, además de los estados de cosas, en virtud de argumentos que yo juzgo muy poco convincentes —p.ej., que no se puede reemplazar en cualquier contexto, p.ej., 'Que Balboa desucbre el Pacífico' por 'El descubrimiento del Pacífico por Balboa'; el primer sintagma significaría a una proposición, mientras que el segundo significaría a un estado de cosas; a mi modo de ver, la diferencia entre los dos sintagmas es superficial, y su no reemplazabilidad mutua en ciertos contextos es un asunto meramente estilístico, e.e. pragmático en vez de semántico).

Así pues, ese sentido no-lingüístico o no semántico —llamémoslo 'sentido objetivo'— de la palabra 'verdad' se aplica a esos correlatos de las oraciones, o de los sintagmas resultantes de la nominalización de oraciones, que unos llaman 'estados de cosas', otros 'hechos', otros 'proposiciones', y otros de otras maneras. Son verdaderos, en ese sentido, el triunfo de Almanzor en la batalla de Rueda, el gope de estado de N. Bonaparte el 18 de Brumario del año VII, o la redacción por Frege del *Begriffschrift* en 1879.

Si identificamos existencia con verdad, lo primero que tenemos que hacer es postular la existencia de estados de cosas, cuya verdad será su exis-

Copyrighted material

tencia. Los hechos o estados de cosas son designables por oraciones y por los resultados de cualesquiera procedimientos empleados, en la superficie de la lengua natural, para nominalizar enunciados u oraciones, tales como: reemplazar el verbo por un sustantivo verbal y posponer el sujeto (precedido de una preposición 'de', señal de "genitivo subjetivo"); hacer preceder toda la oración del prefijo '(el hecho de) que', etc.

Pero la postulación de estados de cosas no es un expediente *ad hoc* para cimentar la identidad entre existencia y verdad objetiva. Avalan tal postulación motivos serios y de peso. Cuando se afirma, con verdad por lo menos, una oración, *algo* se ha afirmado a través de ella, y ese algo es una cosa. Por eso se dice p.ej. 'Estoy de acuerdo con la mayor parte de las cosas que ha dicho Fulano'.

Las cosas que se designan con oraciones, o con los resultados de nominalizar oraciones, son estados de cosas, o hechos. Y esos hechos tienen, por lo menos, cuatro clases de propiedades; 1.º, poseen causas y efectos; 2.º, son conocidos o desconocidos, deseados o temidos, etc. (e.e. son objetos de los que se llaman 'actitudes proposicionales', o sea: de actos mentales que se expresan con verbos a los que debe seguir la partícula 'que'); 3.º, existen, y, en virtud de —y en la medida en— que existe el hecho mentado por una oración, es verdadera la oración (en un sentido derivado de 'verdadera', el cual, a diferencia del sentido de 'verdad objetiva', es semántico o lingüístico, pues se aplica a enunciados únicamente): la existencia de la abnegación de Pau Claris es lo que hace que sea (semánticamente) verdadera la oración 'Pau Claris es abnegado'; 4.º, los estados de cosas son designados por oraciones y por nominalizaciones de oraciones, y, de no ser por la existencia de estados de cosas, nada sería significado por un sintagma como 'la erudición del marqués de Villena'.

Acápite 2.º REDUCCION DE TODOS LOS ENTES A ESTADOS DE COSAS

Pero no basta con postular hechos para identificar verdad con existencia. Porque ¿qué se hacen los entes que no son designados por oraciones ni resultados de nominalizar oraciones? La respuesta es que todo ente es designable por una oración, pues basta con colocar delante de un sintagma nominal cualquiera la tercera persona del singular del presente *(intemporal)* de indicativo del verbo 'existir' para obtener una oración que significa exactamente lo mismo que estaba significado por el sintagma nominal. Lo significado por 'Existe Petrarca' es lo significado por 'Petrarca'; son alomorfos en distribución (parcialmente) complementaria, como se dice en lingüística, e.e. expresiones que, significando exactamente lo mismo, no pueden ser usadas ambas en cualquier contexto, sino que se emplea una u otra según qué palabras pre-

Copyrighted material

ceden o siguen. Así, no se dice 'He leído una poesía escrita por existe Petrarca'; pero eso de ninguna manera prueba que lo significado por 'Existe Petrarca' sea diverso de lo significado por 'Petrarca'; del mismo modo que no significan cosas diferentes, en francés, 'beau' y 'bel', aunque no puedan usarse indistintamente en cualquier contexto. (Ejemplos de alomorfos en distribución complementaria son, en español 'el'/'la' —un análisis no tiene más masculinidad que una síntesis—; 'mi'/'mío' —'mi hermano' vs 'el hermano mío'—, etc.)

Así, la identidad entre existencia y verdad objetiva pone de relieve la identidad entre cada ente y su existencia (pues la existencia de Montalvo es lo significado por 'Montalvo existe', al igual que la valentía de Montalvo es lo significado por 'Montalvo es valiente').

Puesto que cada ente es lo mismo que su existencia y es, por consiguiente, un hecho o estado de cosas, no hay ninguna barrera categorial. Falla, pues, el intento aristotélico de hincar una cuña entre entes y contenidos enunciativos, entre lo que es objetivamente verdadero y lo que es existente. Como cada cosa es un hecho, cualesquiera categorías ontológicas que se quiera postular se reducirán a la categoría única de los hechos —por lo cual es inadecuada la propia denominación 'categoría' (una categoría sería un conjunto supremo, que no fuera subconjunto de ningún otro, pero al lado del cual hubiera algún otro conjunto disjunto del conjunto dado —como, según Aristóteles, sucede con el conjunto de las sustancias y el de las cualidades, cada uno supremo, no incluido en ningún otro, pero disjuntos entre sí).

Acápite 3.º ARGUMENTOS A FAVOR DE LA IDENTIDAD ENTRE CADA COSA Y SU EXISTENCIA

La identificación de cada ente con su existir se funda en varias razones de peso —que he expuesto en (P:13), cap.1.º, ac.4.º—. Brevísimamente, enumeremos varias de ellas:

1.ª Son idénticas dos cosas tales que cuanto causa a una de ellas en cierta media causa también a la otra en la misma medida. Mas causar una cosa es lo mismo que causar su existencia.

2.ª Son idénticas dos cosas tales que cuanto es efecto causal de la una en cierta medida es, en la misma medida, efecto causal de la otra. Pero cuanto es causado por un ente en determinada medida es, en esa misma medida, causado por la existencia del ente, y viceversa.

3.ª Son idénticas cualesquiera dos cosas tales que *cualquier* ubicación espacio-temporal de una de ellas es, en la misma medida, una ubicación espacio-temporal de la otra. (Nótese que este principio es *más débil* que el que dice que no pueden compartir dos cosas diversas una misma ubicación espacio-temporal en la misma medida.) Pero un ente y su existencia son tan

Copyrighted material

inseparables que donde esté el ente está, en la misma medida, su existencia, y viceversa.

4.ª Para que sean diferentes entre sí dos cosas, hace falta que difieran en el grado de posesión de alguna propiedad cualitativa, o sea: de alguna propiedad cuya denominación no se defina usando en el *definiens* palabras como 'identidad' u otras similares. (Una propiedad cualitativa marca la fisonomía o perfil óntico de las cosas que la poseen en determinada medida, formando así parte de la misión y el papel entitativo de dichas cosas.) Pero no se ve qué propiedad cualitativa podrían poseer en grados diferentes un ente y su existencia, a menos que, para no reconocer la identidad entre ambos, o bien se invente una barrera categorial —y carezca así hasta de sentido decir que uno escribe con la existencia de su pluma—, o bien se establezca alguna diferencia artificialmente inventada, como sería decir, p.ej.; que la Revolución Francesa tuvo mayor importancia histórica que la existencia de la Revolución Francesa. (Nótese que 'es real', 'tiene lugar' y otros sintagmas verbales son alomorfos, en distribución parcialmente libre y parcialmente complementaria, de 'existe': el tener lugar la guerra de sucesión es lo mismo que la realidad de esa guerra, e.e. que su existencia, e.e. que la guerra de sucesión.)

5.ª Cabe afirmar la identidad entre dos cosas cuando de la postulación de una diferencia se seguirían inconvenientes mucho mayores que alguna dificultad que pueda encerrar la afirmación de identidad (principio de comedida, o morigerada, economía ontológica, más débil que el machete de Occam). Pero de postular una diferencia entre un ente y su existencia se seguiría que, por el mismo motivo, debiera postularse una diferencia entre la existencia del ente y la existencia de la existencia del ente, y así sucesivamente (a menos que hubiera una razón convincente para detener esa marcha al infinito en algún escalón; mas, entonces, ¿por qué no ya en el primer escalón?). Esa infinidad de existencias ¿en qué diferirían unas de otras? Además, existirá el conjunto del ente y de su existencia, que tendrá otra existencia, y ésta otra y así sucesivamente; el conjunto de tres miembros formado por el ente, su existencia y la existencia del conjunto de ambos, teniendo también ese conjunto de tres miembros su existencia, y ésta la suya propia, y así hasta el infinito. La infinidad de esas infinidades estará donde esté el ente inicialmente considerado; y tanto cada una de esas infinidades como el conjunto de ellas tendrá su propia existencia, y ésta la suya, y así infinitamente al infinito. Todo lo cual parece, no ya inverosímil, sino disparatado.

Copyrighted material

Acápite 4.º RECHAZO DE TODA DIFERENCIA ENTRE "CONCEPTOS" Y "JUICIOS", Y DE TODO ACTO IRREDUCIBLE DE ASERCION

Al haber abolido cualquier diferencia ontológica entre cosas y estados de cosas, haremos lo mismo con las supuestas representaciones mentales respectivas de las primeras y de los segundos: los "conceptos" y los "juicios". En verdad, sin embargo, yo no creo que haya ni conceptos ni juicios: lo que hay son cosas presentes a —y en— la mente. (Vid., a este respecto, (P:12), Secc. II, Arts.77 & 78, pp.176-7.) El pensamiento de un objeto no es representativo, sino presentativo —igual que el conocimiento sensorial (se ve, pues, que mi posición es un realismo ingenuo consecuente)—.

El "concepto" es, pues, para mí la cosa misma pensada; y el "juicio" el estado de cosas pensado. Al igual que no hay diferencia entre cosas y estados de cosas (pues cada cosa es un estado de cosas, y cada estado de cosas es algo, un ente y, por lo tanto, una cosa), no hay tampoco diferencia entre "conceptos" y "juicios": ni hace falta que un "juicio" esté formado por varios "conceptos" ni que, cuando lo esté, difiera en cosa alguna un "juicio" como el expresado por la oración 'Ordoño II es derrotado en Valdejunquera' del "concepto" expresado por el sintagma nominal 'la derrota de Ordoño II en Valdejunquera'. Como lo señalé en mi crítica de Brentano (Acápite 3.º del cap. 11.º de la Secc. I de este mismo libro), la diferencia entre oraciones y sintagmas nominales pertenece tan sólo a la estructura superficial de la lengua, no a la estructura profunda de la misma.

De que no haya diferencia entre sintagmas nominales y oraciones (en la estructura profunda de la lengua), ni entre "conceptos" y "juicios", ni entre cosas o entes y estados de cosas o hechos, de eso no se desprende que no haya un acto irreducible de aserción o asentimiento. Podría suceder que una misma cosa pudiera estar presente a la mente, ora inaseverada, ora aseverada. Pero yo estoy seguro de que no se da tampoco dicotomía semejante entendida como una dualidad irreducible e inanalizable. La única diferencia que hay es de grado de presencia: podemos decir que alguien asevera una cosa, o le da asentimiento, cuando la cosa está presente a su mente en una medida no inferior al 50 %; y que se limita a considerar la cosa, sin asentir, cuando la cosa está bastante ausente de su mente, e.e. cuando el grado de presencia no alcanza el 50%.

Que yo sepa, los dos únicos argumentos con visos de persuasividad que se han esgrimido a favor de una dicotomía irreducible —y, por lo tanto, no de grado— entre asentimiento y mera consideración, o mero pensamiento, son los siguientes. El primer argumento es que constatamos, por introspección, una vivencia especial de asentimiento en unos casos, y en otros un pensamiento sin esa vivencia; p.ej., yo podría considerar, o pensar, pero sin aquiescencia, que el líder campesino Jacques Bonhome fue quemado vivo en Clermont por el rey de Navarra Carlos el Malo; o bien, sabiendo que es verdad, lo pienso con aquiescencia, o sea: con asentimiento, con un acto de aserción. Pero el argumento es sumamente dudoso. Cuando dizque alguien

Copyrighted material

considera meramente, sin asentimiento, el aludido hecho, lo que está pasando es que ese hecho está presente a su mente en débil medida. Además, en general, en ese tipo de pensamientos entendidos como meros considerares (como actos de *envisagement o entertaining)* lo que sucede es que tiene uno ante la mente no el estado de cosas en cuestión, sino el hecho de que cabe la posibilidad epistémica de que sea verdadero tal estado de cosas (o cualquier otro hecho semejante); o bien lo que sucede es que duda uno si es verdadero el estado de cosas en cuestión; y si yo dudo si Carlos el Malo quemó vivo a Jacques Bonhome, lo que tengo ante la mente es el hecho siguiente, a saber: que me pregunto yo si Carlos el Malo quemó vivo a Jacques Bonhome.

Con eso, paso a considerar el segundo argumento, que dice que no cabe pensar el todo sin pensar la parte; pero, cuando pienso el todo con asentimiento, puedo no pensar la parte con asentimiento. Mas es falso que, para pensar lo significado por una expresión compleja, sea menester pensar algo significado por expresiones más simples que formen parte de la primera. Una variante del argumento (formulado por Frege) es que un mismo contenido enunciativo ("pensamiento" en terminología fregeana) puede ser o bien aseverado, o bien puesto en cuestión, o bien ordenado; así, cuando hablo a alguien, lo que diferencia mis prolaciones '¡Bebe agua!', 'Bebes agua' y '¿Bebes agua?' sería ajeno, y sobreañadido, al contenido enunciativo. Pero eso es falso. Los contenidos enunciativos difieren. El de '¡Bebe agua!' equivale al de 'Te ordeno que bebas agua'; el de '¿Bebes agua?' equivale al de 'Te pregunto si bebes agua'. Y para pensar uno de los dos contenidos enunciativos expresados por sendos equivalentes de la oración imperativa y de la interrogativa, no hace falta estar pensando en el contenido enunciativo de la cláusula subordinada que ambas contienen —con una diferencia, superficial, de modo: indicativo o subjuntivo—; porque es equivocado el principio de que sólo se piensa lo mentado por una expresión compleja cuando se piensa lo mentado por sus partes.

Copyrighted material

CAPITULO 2.º
CONJUNTOS Y MIEMBROS

Acápite 1.º EL ABARCAMIENTO, RELACION BASICA: GRADOS DE ABARCAMIENTO

En la ontología que voy a proponer, la relación fundamental es la de abarcamiento, la de *tener-como-miembro-a*. Tal relación es la que liga con un miembro a un clase o conjunto a la que pertenece el miembro. A la relación inversa a la de abarcamiento la llamaremos *membría* o *pertenencia*. La comprensión de esas relaciones corre pareja con la de las nociones de *miembro* y de *clase o conjunto o colección*. Pero son nociones intuitivas con las que está familiarizado todo el mundo. Entendemos qué relación se da entre una arboleda y cualquier árbol que de ella sea miembro; entre un enjambre y cada una de las abejas que en él se hallan; entre un rebaño y un borrego a él perteneciente; entre una recua y cualquiera de las mulas que de ella forman parte; entre una mano de plátanos y cada uno de esos mismos plátanos; entre el alumnado de un centro y cualquier estudiante del mismo; entre una organización y una persona que en ella milita, etc. Son nociones de sentido común.

De que varios entes sean miembros de una clase o conjunto no se sigue que haya orden entre ellos, ni tampoco que deje de haber orden. Porque los conjuntos son extensionales, lo cual significa que "dos" clases son, en verdad, una sola y misma clase ssi es afirmable con verdad que cada miembro de una de ellas es, en la misma medida, miembro de la otra. (Adelantándome a puntualizaciones del capítulo siguiente, diré que, de momento, cabe entender el grado de pertenencia de un ente a un conjunto como relativizado a un determinado lapso de tiempo. Eso es lo que hace que un mismo con-

Copyrighted material

junto pueda tener, en diversos momentos, diferentes miembros —o los mismos miembros pero en medidas diferentes.)

Puede que esté ordenado el conjunto por alguna relación de orden, y puede que no lo esté; en uno u otro caso, el conjunto es conjunto. Vese esto mejor si se tiene en cuenta que el conjunto que abarca en determinadas medidas a Zimbabue, Zambia y Botsuana es el mismo que el que abarca en esas medidas a Zambia, Zimbabue y Botsuana. No deja de ser el mismo conjunto. Ahora bien, ¿qué pasa cuando, al modificarse cierta relación, deja de existir el grupo dado y es reemplazado por otro? Esto es lo que parece suceder en una hilera, en una reata, y en ciertas cofradías que se disolverían si cambiara el orden de prelación, dado de una vez por todas en función de algún criterio rígido —se disolverían o dejarían de existir, aunque fueran reemplazadas por otras con exactamente los mismos miembros. ¿Cómo es que, pese a que siguen los miembros siendo los mismos, el conjunto ya no es el mismo? La respuesta es la siguiente. Se requiere, para que "dos" conjuntos sean idénticos, no sólo que abarquen a los mismos miembros, sino que sea afirmable que cada miembro pertenezca a uno de los "dos" conjuntos en la misma medida en que pertenece al otro. Y, seguramente, cuando una cofradía del tipo aludido es sustituída por otra con los mismos miembros ordenados de otro modo, lo que sucede es que varían o se alteran en ese tránsito los grados de pertenencia a la cofradía de varios de los miembros. Lo cual nos hace ver dos cosas. Lo primero es que, no por el hecho de que, en general, no se requiera orden para que haya conjunto, es cualquier conjunto un almiar o un jabardillo. Lo segundo es la necesidad de postular diversos grados de abarcamiento —y, por ende, también de pertenencia o membría. Las más clases abarcan a sus miembros en medidas diferentes y hasta muy diferentes. Si consideramos a un barrio como un conjunto de casas, es obvio que algunas de ellas pertenecen al barrio mucho más que otras, y que, p.ej., las que están en el impreciso lindero del barrio son menos pertenecientes al mismo que las más centrales, que las de mayor solera, que las más características; habiendo, en función de esos tres criterios o factores, y de la resultancia de su conjugación, grados muy diversos y matizados de pertenencia de las diferentes casas —por lo demás variables según los aspectos: una casa puede ser más perteneciente al barrio que otra en determinados aspectos, y menos en otros.

También hay grados diferentes en la pertenencia de diversos muebles al mobiliario; de diversos libros a una biblioteca; de diversos acontecimientos a una época —el reinado de Justiniano pertenece a la Edad Media menos que el de Carlomgno—; de diferentes Estados a una alianza o confederación; de diferentes comarcas a una región; de diferentes armas a un arsenal; de diversos idiomas a una familia de lenguas —el inglés es muchísimo menos germánico que el alemán o que el islandés—, etc.

La existencia de diversos —en verdad múltiples y hasta infinitos— grados de pertenencia o membría acarrea la de otros tantos grados de verdad o existencia. Porque, como se recordará del capítulo anterior, siendo la pertenencia de un miembro a un conjunto algo designable por una oración, y por

Copyrighted material

el sintagma nominal resultante de nominalizar la oración, es tal pertenencia un hecho o estado de cosas. Ahora bien, si una cosa pertenece más que otra al conjunto, eso quiere decir que la pertenencia de la primera cosa al conjunto tiene más realidad —y, por consiguiente, más verdad— que la pertenencia de la segunda cosa al conjunto en cuestión. Que mi primo hermano pertenezca a mi parentela es un hecho muchísimo más real o verdadero que el que pertenezca a mi parentela alguien cuyo parentesco conmigo se remonte a siete generaciones atrás.

Acápite 2.º LA ECUACION: PROPIEDADES = CLASES

Al proponer el abarcamiento como relación básica en nuestra ontología, debemos reducir cualquier otra relación al abarcamiento. La ejemplificación o participación es la primera relación que hay que reducir a ella —identificándola con la relación conversa respecto del abarcamineto, a saber: la membría. La ejemplificación o participación es el enlace entre una cosa y una propiedad suya: se dice que la cosa posee o *ejemplifica* a la propiedad —o que *participa* de esa propiedad—, y que ésta es ejemplificada por la cosa. Identificamos la ejemplificación con la membría al identificar propiedades y conjuntos. Ejemplificar la hermosura no es ni más ni menos que pertenecer a la clase de cosas hermosas; la hermosura es esa clase, y nada más; la delgadez es la clase de objetos o entes delgados; la robustez, la clase de objetos robustos; la rapidez, la clase de cosas rápidas. Ser más, o menos, astuto es pertenecer en mayor, o en menor, medida a la clase de los astutos —o sea: ejemplificar más, o menos, la astucia—.

Para expresar adecuadamente esa ontología en que la única relación básica es el abarcamiento —y tal expresión adecuada se da, a mi juicio, en la *estructura profunda* de las lenguas naturales—, todas nuestras oraciones atómicas estarán formadas como sigue: o bien 1) serán uniterminales —e.e. tendrán un único constituyente, que será un nombre, el cual, estando solo, equivale a un enunciado en que se le añade el verbo 'existe', según pudimos verlo en el capítulo anterior; o bien 2) constarán de dos términos o nombres propios, unidos por un signo que exprese abarcamiento, designando cada uno de esos nombres a un ente: el primer nombre al conjunto y el segundo al miembro, diciendo así la oración, acerca de lo designado por el primer nombre, que abarca a la cosa designada por el segundo nombre. Así, p.ej., la oración 'Salmerón es honrado' se escribiría así 'La honradez abarca a Salmerón', pues sabemos que 'la honradez' es el nombre propio de la clase de los honrados (sin que sea óbice para ello la presencia del artículo, que requieren muchísimos nombres propios, y que es usual, en el habla popular, en la mayoría de ellos). El verbo 'abarca' lo representamos, en escritura notacional o simbólica, con un espacio en blanco que puede eludirse siempre que no haya

Copyrighted material

lugar a confusión. Representando, pues, simbólicamente 'Salmerón' como *'sal'* y la honradez' con *'hon'*, tendríamos que 'Salmerón es honrado se escribiría así: *'hon sal'*.

En el capítulo 8.º veremos cómo se amplía ese tratamiento, y esa escritura, para tener en cuenta a la expresión de relaciones diferentes y de construcciones como las de complemento directo.

Para cerrar este acápite, desearía recalcar lo siguiente. Al identificar propiedades y conjuntos podría dar la impresión de que sólo hay conjuntos —e.e. propiedades— de cosas "homogéneas" entre sí, o sea: de cosas suficientemente parecidas unas a otras en ser, por así decir, de la misma índole o laya. P.ej., habría conjuntos de naranjas, y hasta un conjunto de todas las naranjas; mas no un conjunto de todas las frutas que hay en el mercado, ni menos aún un conjunto formado por un libro, una naranja y un gramófono. Pero es gratuito ese requisito de homogeneidad, por otro lado tan difícil de expresar con exactitud y claridad. Dadas cualesquiera dos, tres, cuatro, cinco, ..., cosas, hay al menos un conjunto de las mismas. Porque siempre tienen, o pueden tener, algo en común: ser pensadas por mí en un determinado lapso, p.ej. (Y pueden agruparse de miles de formas más: el gramófono, la naranja y el libro pueden ser los objetos que haya sobre la mesa, p.ej.) Eso sí, como hay diferentes grados de existencia —cf. infra, capítulo 4.º—, cabría decir que, en igualdad de las demás condiciones, un conjunto es más real que otro si los miembros del primero son, entre sí, más parecidos que lo parecidos que entre sí sean los miembros del conjunto.

Acápite 3.º LOS ENTES SINGULARES O CUERPOS SON LOS CONJUNTOS DE SUS RESPECTIVAS PARTES

Lo que sí hace falta señalar ya es que, según esta ontología que estamos exponiendo, cada ente es una clase o conjunto: la clase de sus miembros. Mas surgen dos interrogantes: 1) ¿De qué miembros es clase o conjunto un ente singular como un cuerpo, p.ej.? 2) ¿De qué miembros es clase un hecho consistente en la pertenencia de cierta cosa a cierto conjunto? Al segundo interrogante contestaré en el capítulo 8.º (adelanto ya lo siguiente, a título de botón de muestra: un estado de cosas como el hecho de que *Felipe IV engendra* es el conjunto de los entes engendrados por ese monarca —un conjunto al que pertenecían, al parecer, no menos de cincuenta y cuatro individuos—).

Al primer interrogante sí voy a responder ahora. Si fuera del todo falso que cada ente, sin excepción, es un conjunto, surgiría la dificultad de que: o bien no tendría sentido escribir en una oración de la forma "x z" cualquier nombre propio en lugar de la 'x' (siendo menester cerciorarse primero de que el nombre en cuestión designa a un conjunto); o bien, alternativamente,

Copyrighted material

una oración así sería del todo falsa si el nombre que reemplazara a 'x' designara a algo que no fuera en absoluto un conjunto. Pero es mala política la de obstaculizar la aplicación del principio de tercio excluso alegando presuntos sinsentidos: es la política de las barreras categoriales y del rechazo de la univocidad. Luego sólo quedaría la segunda opción. Pero tal opción acarrearía, si es que hubiera entes que no fueran conjuntos en absoluto, consecuencias desastrosas, a saber: supongamos p.ej., que Séneca no es en absoluto un conjunto; en ese caso —y en virtud de la segunda alternativa, que es la que estaríamos tanteando—, para cualquier z sería del todo falso que z ejemplifica a (pertenece a) Séneca; pero, si queremos tener una ontología satisfactoria, habrá que postular un principio de complementación, según el cual en la medida en que un ente —al menos un elemento ordinario (vid. infra, capítulo 6.º)— no pertenece a algo, pertenece al complemento de ese algo; de lo que resultaría que el complemento de Séneca, la propiedad de no ser miembro de Séneca, sería una clase absolutamente universal, a la que cualquier elemento ordinario pertenecería en medida total. Pero igual sucedería con otro individuo al que, con los mismos motivos, pudiéramos considerar como algo que no fuera un conjunto en absoluto, p.ej. con la villa de Riaño; Riaño y Séneca serían tales que tendrían sendos complementos idénticos —el complemento de Riaño sería el mismo que el de Séneca—; pero los complementos de esos complementos, que serían también un solo y mismo ente, no tendrían absolutamente *nada* que ver con Séneca ni con Riaño —por lo menos no con ambos; mas entre un ente y el complemento de su complemento debe existir algún vínculo de afinidad.

Otro inconveniente de esa segunda opción sería que no podríamos afirmar de los entes en general lo que es verdad de los conjuntos: la extensionalidad, consistente en que, cuando dos clases son tales que cuanto pertenece a una de ellas pertenece también, y en la misma medida, a la otra, es que son una sola y misma clase. No podríamos hacer eso porque, como ni Séneca ni Riaño tendrían, en absoluto, miembro alguno, sería verdad que cuanto perteneciera a Séneca pertenecería en la misma medida a Riaño y viceversa (a saber: nada en absoluto). Pero a nadie —salvo quizá a Parménides— se le ocurriría decir que Séneca y Riaño son un solo y mismo ente.

De todo lo cual cabe concluir que cada ente es un conjunto, pues el rechazar eso nos arrastraría a alguna de las dos alternativas consideradas, ambas conducentes a dificultades aparentemente insalvables. Pero ¿de qué miembros es conjunto un cuerpo, p.ej. Goya? Mi respuesta es que un cuerpo es el conjunto de sus partes, lo que significa que cualquier elemento ordinario pertenece a un cuerpo en la medida en que es parte del mismo. Mas la relación de *ser-parte-de* (la relación de parte a todo) es estrictamente transitiva: en la medida en que x es una parte de z, y en que z es una parte de u, en esa medida al menos es x parte de u. En el caso de los cuerpos, pues, la pertenencia o membría respecto de ellos es transitiva; cada parte de un cuerpo es, pues, también un cuerpo. Miembros de Goya son su cabeza, sus ojos, sus pupilas, y también su tronco, su sistema respiratorio central; su corazón; la aurícula izquierda del mismo; cualquier célula que forme parte de

Copyrighted material

dicha célula. Suponiendo que hubiera particulillas genuinamente atómicas e indescomponibles, cada una sería un conjunto de sí misma (como la teoría aristotélico-escolástica de la predicación consideraba que cada individuo es lo mismo que la propiedad de ser él); pero yo me inclino a pensar que no hay particulillas indescomponibles, sino que todo cuerpo es infinitamente complejo.

Acápite 4.º LOS CONJUNTOS, ENTES ESPACIALES, TEMPORALES Y CAUSALMENTE ACTIVOS

Han sostenido algunos que los conjuntos son entes inespaciales, intemporales, yertos, inertes e impasibles. Eso es falso. La raíz del error de que los conjuntos son inespaciales estriba en creer que varios entes no pueden compartir simultáneamente el mismo sitio; y en creer que un ente no puede ocupar varios sitios a la vez, ni ocupar un lugar discontinuo; todo lo cual es falso y sería fácilmente refutable. Que ciertas cosas ocupan lugares discontinuos es evidente: España es una de esas cosas: piénsese en el enclave de Llivia, en las Columbretes, Baleares y Canarias —y, antes de la derrota de 1898, en la isla de Guam, p.ej.—. Y ¿por qué no va a ser posible que un ente ocupe varios sitios a la vez? La doctrina de la presencia de Cristo en la Eucaristía exige que tal cosa suceda algunas veces. Y también sucede eso con las propiedades generales, como la avaricia, de la que dice la gente con razón que está en tantos lugares a la vez —dondequiera que la hay, o sea: que alguien o algo es avaricioso—. Por ello, yo propongo esta afirmación: un conjunto, x, está, a la vez, en el lugar, normalmente discontinuo, cuyas partes están ocupadas por los miembros de x, y también en cada lugar ocupado por algún miembro de x. Los cuerpos continuos ocupan el lugar total en que están y cada parte del mismo; porque el armario está donde está la puerta del mismo; yo, al ver la puerta, veo el armario; y, porque un hombre está donde está su cara, al ver la cara a través de una ventanilla, veo al hombre.

Tampoco hay motivos de peso para creer que los conjuntos son entes intemporales, o causalmente inertes o impasibles (o, como se los llama, "abstractos", que no se qué cosa sea). Ya refuté tales asertos en el acápite 15.º del capítulo 12.º de la Sección I.

Se dirá: concibiendo a los números a la manera de Frege y Russell, como conjuntos de conjuntos equipotentes (p.ej., al número 2 como conjunto de todos los dúos, al número 3 como conjunto de los tríos, etc.), ¿qué acciones causales efectuarán tales conjuntos? Mi respuesta es que cada acción causal producida por un dúo es también, en alguna medida, producida por el número 2; y así en los demás casos. Similarmente, cada causa de algún dúo es, en alguna medida, causa también del número 2.

Copyrighted material

CAPITULO 3.º
DIVERSOS ASPECTOS DE LO REAL

Acápite 1.º LAS FUNCIONES ALETICAS

Hasta ahora no hemos considerado más que la pertenencia de un miembro a un conjunto en uno u otro grado determinado. Pero, en verdad, se dan no sólo grados de verdad o realidad, sino también aspectos de lo real. De ahí que se diga, p.ej., que una obra teatral es sumamente interesante en algunos aspectos, aunque sea bien poco interesante en otros.

¿Qué son los aspectos de lo real? Mi respuesta es que un aspecto de lo real es lo que se ha dado en llamar, en la actual filosofía analítica —bajo la influencia de Leibniz—, un "mundo-posible". Para aclarar mejor esa noción introduciré primero la noción de función alética, a la que llamaré también 'aspecto último de lo real'.

Un aspecto último de lo real, o función alética, es una función que hace corresponder a cada estado de cosas —o sea: a cada ente— un valor de verdad determinado. ¿Qué son los *valores de verdad*? Si somos adeptos de la bivalencia, diremos que son lo Verdadero y lo Falso —como dice Frege—; o, dicho de otro modo: 1 y 0. Si somos —como yo soy, por los motivos ya indicados en el capítulo anterior— partidarios de los grados de verdad y, por consiguiente, de la multivalencia, añadiremos otros valores más; yo creo que los grados de la verdad son infinitos, es más: inenumerables —por lo menos tanto cmo los números reales. Conviene, empero, recalcar lo siguiente: no existe lo totalmente falso, pues eso sería supercontradictorio, absurdo en suma. Por eso, al decir que una función alética hace corresponder a cierto estado de cosas el valor 0 —lo totalmente falso—, se está recurriendo a un mero artificio para facilitar la exposición; lo que se está queriendo decir es que esa función alética no hace corresponder nada al estado de cosas en

Copyrighted material

cuestión. Por ello, las funciones aléticas no son funciones propiamente dichas; una función propiamente dicha no deja nunca de asignar un valor funcional determinado a un argumento determinado, sea éste el que fuere; en tanto que una función alética puede no asignar nada a algunos argumentos suyos (o sea: a algunos entes o estados de cosas, pues cualquier ente es un argumento para cualquier función alética). Se parecen las funciones aléticas a las funciones propiamente dichas en que nunca asignan a un argumento más de un valor funcional (el valor funcional que asigna una función alética es siempre un grado de verdad).

Hay que estipular, además, ciertos requisitos suplementarios para que algo sea una función alética, como son los siguientes. Si a un estado de cosas, el hecho de que p —pongamos por caso—, le asigna una función alética ϕ un grado de verdad, entonces ϕ asigna al hecho de que Np ('N' se lee: 'no', el mero 'no', que es la negación natural o débil) el grado de verdad inverso, salvo si ϕ (p) —e.e. el valor asignado por ϕ a p— es 1, y entonces no asigna ϕ nada en absoluto a Np; y, si ϕ no asigna nada a p, entonces $\phi(Np)=1$. (Aclaración: en el intervalo de los números reales mayores que 0 y menores que 1, si x es uno de tales números, el inverso de x será el resultado de elevar 2 al logaritmo en base x de 2. Así, el inverso de 1/2 es 1/2, mientras que, en general, si z es un número real positivo cualquiera, el inverso de la potencia z de 1/2 será la potencia 1/z de 1/2. Por lo tanto, si x es mayor que 1/2, su inverso es menor que 1/2 y viceversa.)

Además, el valor de verdad asignado por ϕ a una conyunción de dos estados de cosas será el menor de entre los valores asignados por ϕ a esos estados de cosas.

De manera más general, sea '$' un functor cualquiera de intensidad veritativa (como 'muy', 'un tanto', 'bastante', 'sumamente', 'hasta cierto punto por lo menos', etc.); sea "q" la oración "ϕ(p)", e.e. la oración que se lee "(Existe) el valor funcional que la función alética ϕ hace correspoder al hecho de que p"; entonces forzosamente se tendrá para cualquier "p", que $\phi(\$p)=\psi(\$q)$, siendo ψ *cualquier* función alética. (Dentro de esta ontología suponemos que cada grado de verdad es un hecho, h, tal que cualquier función alética, ϕ, es tal que $\phi(h)=h$.)

Otrosí, sean "p" y "q" cualesquiera estados de cosas, y sea 'I' el functor de equivalencia, leyéndose, pues, "pIq" como: el hecho de que p equivale al hecho de que q. Entonces existirá ϕ(pIq) ssi $\phi(p)=\phi(q)$.

Por último, sea 'F' el functor de supernegación, que se lee 'Es del todo falso que'. Entonces $\phi(Fp)=1$ ssi no existe en absoluto ϕ (p) (o dicho de otro modo, y recurriendo al artificio, ssi $\phi(p)=0$); y, en caso de que sí exista ϕ(p), no existirá en absoluto ϕ(Fp) (o, dicho artificiosamente, ϕ(Fp) será 0).

Este tipo de restricciones aseguran que una función alética sea, de veras, una función de verdad, un aspecto último de lo real: en el que deja de tener lugar algo en la medida en que tiene lugar la negación de tal algo; en el que tiene lugar una equivalencia entre dos algos en la misma medida en que el darse de uno de esos dos algos en tal aspecto equivalga al darse en él del

Copyrighted material

otro algo considerado; en el que tiene lugar la conyunción de dos algos en la menor de entre las medidas en que tengan lugar, en tal aspecto, uno y otro algo por separado; y en que se dé la supernegación de algo ssi deja por completo de darse, en ese aspecto, dicho algo. Ello garantiza la coherencia de las funciones aléticas o aspectos últimos de lo real.

Supondré que hay un buen orden entre las funciones aléticas, o sea: que a cada función alética puede hacérsele corresponder un número ordinal natural (la 1.ª, la 2.ª,... la n.ª,...).

Acápite 2.º NOCION DE MUNDO-POSIBLE

Pues bien, aclarado todo lo anterior, ahora postulamos secuencias (bien ordenadas) de funciones aléticas. Definimos ante todo la relación de *equipolencia* entre funciones aléticas como sigue: una función alética ϕ es equipolente con una función alética ϕ' ssi, para todo estado de cosas p, $\phi(p)=\phi'(p)$. Dos secuencias de funciones aléticas son *equipolentes* entre sí ssi, para cada i, la iª componente de una de esas dos secuencias es equipolente con la iª componente de la otra secuencia. Cada secuencia de funciones aléticas será tal —así lo postulamos— que, si es componente de la misma una función alética ϕ, entonces son también componentes de la misma infinidad de otras funciones aléticas equipolentes con ϕ. (Por lo cual cada secuencia de funciones aléticas englobará a infinidad de funciones aléticas.)

Un mundo-posible, o aspecto (no último) de lo real, es un cierto ente que satisface cuantas condiciones vamos a postular en este Acápite y en el siguiente y al cual *corresponde* al menos una secuencia de funciones aléticas. Postularemos, ante todo, que si a un mundo-posible corresponde una secuencia, s, entonces le corresponde también cualquier otra secuencia que sea equipolente con s. Este postulado nos permite entronizar el *principio de identidad extensional entre los mundos-posibles* o aspectos de lo real, a saber: que, si "dos" mundos-posibles, w y w', son tales que, para todo estado de cosas p, w(p) (o sea: el suceder que p en el mundo w) es idéntico a $w'(p)$ (y, como lo veremos más abajo —en el cap.5.º de esta misma Sección— dos hechos son idénticos a menos que, en uno u otro aspecto, uno de ellos sea más real o verdadero que el otro), entonces $w=w'$. Este principio se deduce del postulado que acabábamos de sentar (el que a cada mundo posible al que le corresponda una secuencia, s, le corresponde también cualquier otra secuencia equipolente con s) en virtud de que, como lo vamos a ver en seguida, cada hecho tiene su contenido veritativo o nivel existencial, a saber: una secuencia de valores de verdad escalares —de grados de verdad precisos, y/o ceros o huecos de verdad—, siendo el iº componente de esa secuencia aquel valor que al hecho en cuestión le asigne la iª función alética; y no hay dos hechos diferentes con el mismo contenido veritativo o nivel existen-

Copyrighted material

cial, puesto que lo más medularmente propio de un ente es su contenido existencial, su existencia —vide cap.5.º, infra—.

El principio de identidad extensional entre los mundos posibles es de lo más plausible, puesto que sólo si es verdadero puede reconocerse con verdad que no hay mundos que, siendo diversos entre sí, sean indiscernibles, en el sentido de que el suceder de un hecho cualquiera, sea el que fuere, en uno de esos mundos sea idéntico a su suceder en el otro. ¡No! Si dos mundos son diferentes, es que difieren por lo que en ellos suceda.

Si una secuencia, s, coresponde a un mundo-posible, w, entonces diremos que w *engloba* a cualquier función alética que sea una componente de s. Podemos también hablar de la iª componente de s, $\phi_s i$, como una iª componente de w, puesto que cualquier iª componente de cualquier secuencia correspondiente a w será equipolente con $\phi_s i$; de modo que no habrá inconveniente en nombrar a la iª componente de *cualquier* secuencia correspondiente a w como $\phi_w i$.

Cada mundo-posible es, como hemos dicho, un aspecto (no último) de lo real. Diremos que un aspecto está *subsumido* en, o por, otro ssi para cada secuencia s correspondiente al primero hay alguna secuncia s' correspondiente al segundo y tal que cada componente de s es también componente de s'. Eso mismo —el estar un mundo o aspecto subsumido por otro— se expresará diciendo que este último *engloba* al primero.

Al mundo real, que es lo mismo que la Existencia, le corresponde la secuencia formada por todas las funciones aléticas, tomada cada una en el puesto indicado por el número ordinal que la caracteriza.

Se dirá que un aspecto de lo real es un subaspecto de otro ssi el primero está subsumido en el segundo. Todo aspecto de lo real es un subaspecto del mundo real, de la Existencia; la Existencia engloba, pues, a cada aspecto de lo real.

Es preciso reflexionar más sobre qué sean los mundos-posibles o aspectos de lo real. Lo primero que cabe constatar es la sinonimia entre 'Es verdad en todos los mundos posibles que' y 'Es necesariamente verdad que'; y, similarmente, entre 'Es verdad en al menos un mundo-posible que' y 'Es o sería posiblemente verdad que'. Un mundo-posible o aspecto de lo real es una esfera, un ángulo, un componente, una perspectiva de la realidad, dotada de coherencia. Lo posible es cuanto sucede en algún aspecto de lo real. Por eso todo lo posible es, al menos relativamente (o sea: de algún modo), real, pues está realizado en al menos algún aspecto de la realidad.

Podríamos muy bien concebir a los aspectos de lo real como formando una quinta dimensión de "mundos-posibles": cada mundo sería como un trecho, continuo o discontinuo, de esa quinta dimensión, y el mundo real sería toda la línea. Pero no querría que se tomara literalmente ese símil, que brindo únicamente como vía de acceso heurística y, sobre todo, expositiva.

Así pues, al decir que son posibles los sucesos relatados en una novela, se está diciendo que suceden en algún aspecto de lo real, por recóndito o secundario que sea —pues unos aspectos de lo real son más secundarios que otros—. Las novelas —por lo menos si es que, de veras, cuentan hechos

Copyrighted material

posibles— describen parcialmente aspectos de lo real; narran, pues, hechos relativamente reales.

Otra aproximación a los mundos-posibles o aspectos de lo real la tenemos en lo que se suele decir, corrientemente, usando esa palabra 'aspectos'.

Dicen, p.ej., que en algunos aspectos el Lacoonte de Rodas es la mejor obra escultórica del helenismo. Y, al preguntar uno cuáles son esos aspectos, responden, p.ej., que son el aspecto del patetismo, el de la corrección anatómica, el de la tensión vibrante. Mas, si identificamos a los aspectos de lo real, en el sentido en que un "mundo-posible" se dice que es un aspecto de lo real, con aspectos de lo real en el sentido en que se habla de estos tres aspectos, p.ej., parecería surgir una dificultad, consistente en que existiría el mundo-posible del patetismo, el mundo-posible de la tensión vibrante, etc. Pues bien, mi respuesta es que, efectivamente, existen esos mundos-posibles: el mundo-posible del patetismo, p.ej., en un mundo-posible en que es, por decirlo así, hegemónica esa cualidad del patetismo. (En el cap.11.º expondré mi opinión de que lo que, normalmente, llamamos 'este mundo', el mundo vulgar y corriente, es el mundo de la experiencia, o de la experiencia cotidiana; no porque sea el único accesible por vía empírica —pues también son empíricas las imágenes con que se nos aparecen, aunque sólo sea en sueños, sucesos de otros mundos-posibles, los cuales también forman parte de la realidad—; ni por el mero hecho de que es más empíricamente accesible, en la experiencia cotidiana de la vigilia, que aquellos mundos-posibles que no son subaspectos de este mundo; llamamos a este mundo 'el mundo de la experiencia cotidiana', sobre todo, porque es el mundo en que lo hegemónico es, precisamente, eso: la experiencia y, más en particular, una experiencia que lleva el marchamo de la cotidianidad.) Dado un mundo posible, w, y un hecho h, wh (la pertenencia a w de h) será lo mismo que w(h), o sea: que el hecho que constituye el valor funcional (si lo hay) que a h le asigna w; pues cada mundo-posible es, también él, una función (parcial), w, la cual, a un hecho cualquiera, p, o bien le hace corresponder otro hecho, wp, o bien no le hace corresponder nada en absoluto —y, en este último caso 'wp' no designa a nada; esto último sucede ssi es absolutamente falso que el hecho de que p tenga lugar en el mundo w.

Esta última precisión nos lleva a exponer la declaración decisiva y final en esta dilucidación de la noción de *aspecto de lo real:* un mundo-posible o aspecto de lo real es un conjunto de hechos, a saber: un conjunto w tal que el abarcamiento de un hecho p por w es otro hecho, w(p), el cual tiene como contenido veritativo a una secuencia de valores de verdad, secuencia formada así: para cualquier entero positivo i, el iº componente del contenido veritativo de w(p) será el valor de verdad que al hecho de que p le asigne la iª de entre las funciones aléticas que constituyen una secuencia s, siendo s una cualquiera de las secuencias correspondientes a w; nótese, claro, que la iª componente de s puede que no sea —y, en los más casos, no será— la iª función alética, aunque, como excluimos tanto permutaciones como repeticiones en la formación de tales secuencias, para cualesquiera enteros positivos j, k, si $j \not< k$, entonces la jª componente de una secuencia de funciones alé-

Copyrighted material

ticas cualquiera será una función alética cuyo número de orden —en la ordenación *general* de todas las funciones aléticas— sea inferior al de la kª componente de dicha secuencia. Un aspecto de lo real o mundo-posible es, pues, un conjunto *maximalmente coherente* de hechos; es coherente porque sólo abarca a la negación de un hecho en la medida en que no abarca al hecho; y lo es maximalmente porque, en la medida en que no abarca a un hecho, abarca a la negación de éste.

Otra aclaración importante: no estamos identificando a cada propiedad o cualidad con un aspecto de lo real o mundo-posible: no es que el patetismo sea, p.ej., lo mismo que el mundo-posible, o aspecto, del patetismo. ¡No! Lo que sucede es que el mundo del patetismo es aquel aspecto de lo real en el que lo hegemónico es esa cualidad del patetismo. ¿En qué sentido de 'hegemónico'? En un sentido que no resulta nada fácil de dilucidar ulteriormente, salvo —si es que eso es una dilucidación— diciendo que en el mundo del patetismo esta cualidad del patetismo lo impregna todo de tal manera que cada suceso en ese mundo se valora ante todo —por lo menos *caeteris paribus*, si bien esta condición de salvaguardia es acaso demasiado descomprometedora—, en su grado de realidad o verdad, con relación a su aportación a que la tónica de ese mundo sea patética, a que lo más acusado, lo de mayor relieve en ese mundo, sean los sucesos patéticos y su ser-patéticos.

Acápite 3.º AFIRMABILIDAD: ¿QUE ES LO AFIRMABLE CON VERDAD?

Cuando no indiquemos lo contrario explícitamente, entenderemos 'aspecto de lo real' en el sentido de un aspecto no último, e.e. en el sentido de un conjunto maximalmente coherente de hechos, al cual corresponden secuencias infinitas equipolentes entre sí de funciones aléticas. Presupondremos, además —como lo indicábamos al final del acápite anterior—, que cada aspecto de lo real está ordenado según el mismo orden que rige para el mundo real (globalmente tomado); lo que quiere decir que, si las funciones aléticas son (tal como están ordenadas en el mundo real, globalmente tomado) ϕ^1, ϕ^2, ϕ^3 ..., entonces a un mundo-posible o aspecto de lo real cualquiera, w, corresponderá una secuencia de funciones, $s=\langle\phi_w 1, \phi_w 2...\rangle$ tales que, para cualesquiera enteros positivos, i y j, ϕ_{wi} es anterior (en el orden que ordena a las funciones aléticas de s) a ϕ_{wj} ssi hay enteros positivos, i' y j', tales que $w^i = i'$ y $w^j = j'$, siendo $\phi^{i'}$ anterior a $\phi^{j'}$ en el orden que ordena a todas las funciones aléticas en el mundo real globalmente tomado. Ello quiere decir que, si a un mundo-posible, w, le corresponde $\langle\phi_{w1}, \phi_{w2}, \phi_{w3}...\rangle$ entonces, para cualquier hecho, h, y para cualquier $i \geqq 1$, $\phi^i(wh) = \phi_w i(h)$, siendo ϕ^i la i-ésima función alética. En resumen, el principio de que el orden de funciones aléticas del mundo real está también vigente para

Copyrighted material

cualquier aspecto de lo real equivale a afirmar que no hay, en ninguna secuencia correspondiente a algún aspecto de lo real, permutación de funciones aléticas ni tampoco repetición de una misma función alética. Pues, de darse permutaciones, surgirían graves dificultades —como que dos aspectos de lo real, w y w', aun englobando a las mismas funciones aléticas, fueran tales que, para algún hecho, h, wh≠w' h.

Otro principio más que hemos de postular es el *principio de diferenciación infinita,* según el cual no pueden diferir dos hechos sólo en un número finito de funciones aléticas; si difieren dos hechos en (los valores de verdad que les asigna) una función alética, entonces difieren en (los valores de verdad que les asignan) infinitas funciones aléticas. Este principio de diferenciación infinita es importante tanto para el tratamiento de la relación de identidad que voy a proponer en el cap.5.º como, más en general, para la tesis que voy a proponer en seguida, en este acápite. (Este principio se deduce de la condición que postulamos al final de primer párrafo del Acápite anterior sobre la composición de las secuencias de funciones aléticas.)

Pero, antes, conviene postular otro principio más: el de que existe cualquier mundo-posible al que corresponda una secuencia de funciones aléticas que respete las condiciones estipuladas; llamémoslo: 'principio de plenitud aspectual'.

Como el mundo real está formado por todos los mundos posibles, sólo es afirmable con verdad lo que es verdadero en todos los mundos-posibles, o sea: lo necesariamente verdadero. Voy ahora a desarrollar esta tesis, y a prevenir, en el acápite siguiente, un par de objeciones contra la misma.

Cada estado de cosas tiene su *contenido veritativo* o *nivel existencial,* que es la secuencia de valores de verdad (o de huecos, pues O de verdad es como un hueco) ordenados según el orden de las funciones aléticas; lo que quiere decir que el i-ésimo valor de verdad (o hueco) del contenido veritativo del hecho de que p (siendo "p" una oración cualquiera) será $\Phi^i(p)$, o sea: el valor de verdad (o falta de él) que la i-ésima función alética hace corresponder al hecho de que p.

¿Cuándo es suficientemente verdadero el contenido veritativo de un hecho para que tal hecho sea afirmable con verdad? Mi respuesta es que lo es ssi ese contenido carece de huecos o *ceros* de verdad. (Según el principio de diferenciación infinita, un contenido veritativo tiene un hueco o 0 sólo si tiene infinitos huecos o ceros.) Supongamos que cupiera afirmar un hecho, el de que p, cuyo contenido veritativo contuviera ceros; más concretamente: supongamos que optamos por la política de extender patente de afirmabilidad a todo ente que es algo en algún aspecto, o sea: a todo ente cuyo contenido veritativo existe, e.d. cuyo contenido veritativo contiene grados de verdad, y no únicamente ceros. Dado entonces un hecho p que fuera verdadero sólo en algunos aspectos —o sea: cuyo contenido veritativo tuviera algunos ceros pero también algunos valores positivos—, sería afirmable que es del todo falso que p, e.d. la supernegación del hecho de que p, pues el contenido veritativo de tal supernegación contendrá un 1 o grado máximo de verdad dondequiera que el contenido veritativo de p contenga un hueco o 0; sin em-

Copyrighted material

bargo, también sería afirmable que p. Pero ¡apliquemos la regla de adjunción! (La regla de adjunción nos permite inferir, de un par de premisas, "r" y "s", la conclusión "r.s", o sea "r y s".) Aplicándola, obtendremos la supercontradicción, ¡afirmable!, "p.Fp", e.d. "p y no es verdad en absoluto que p". Lo cual es absurdo. ¿Qué abandonar? ¿La regla de adjunción acaso? Sería catastrófico. Del par de premisas "Dante escribió la *Vita Nuova*' y 'Dante se casó con Gemma Donati' no podríamos concluir 'Dante escribió la *Vita Nuova* y se casó con Gemma Donati'. La conyunción copulativa 'y' perdería su sentido, y su uso. Entonces sólo queda abandonar la política que se nos había ocurrido sobre la afirmabilidad. La única alternativa disponible es, justamente, la de considerar afirmable sólo a lo que sea, poco o mucho, verdadero en todos los aspectos de lo real sin excepción.

Acápite 4.º DIFERENCIA ENTRE LAS FUNCIONES SEMANTICAS DE 'ES NECESARIO' Y 'ES AFIRMABLE CON VERDAD'

Estudiemos ahora algunas objeciones que podrían formularse en contra de la política recién abrazada sobre la afirmabilidad —lo que llamaremos 'principio de afirmabilidad' o, abrevidamente 'P.A', según el cual no es afirmable sino lo verdadero en todos los aspectos; y, por consiguiente, sólo es afirmable lo necesario—.

La primera objeción es que, de ser así, sería lo mismo decir 'verdadero' que decir 'necesariamente verdadero'. No se sigue tal conclusión. Por lo siguiente. Sabemos que a un hecho cualquiera, el de que p, le corresponde su contenido veritativo $< u, u', u''... >$, siendo cualquiera de los componentes del mismo un grado de verdad, o un hueco. Decir "es verdad que p" es lo mismo que decir "p" a secas; no añade ni quita nada ese prefijo 'Es verdad que'. No sucede lo mismo con el prefijo o functor 'Es afirmable con verdad que'. Supongamos que el contenido de verdad de p contiene un cero o hueco (y, por consiguiente —según el principio de diferenciación infinita—, infinitos ceros o huecos). Entonces "Es afirmable con verdad que "p" carecerá de contenido veritativo, e.e. —si queremos decirlo así— su (pseudo) contenido sólo tendrá huecos. En cambio, tomemos un "q" tal que el contenido veritativo de q no contenga hueco alguno; entonces el contenido veritativo del hecho designado por la oración "Es afirmable con verdad que q" es exactamente el mismo que el contenido veritativo del hecho designado por "q"; y —según lo que postularé en el capítulo 5.º—, cuando dos hechos tienen el mismo contenido veritativo, son, en verdad, no dos, sino un solo y mismo hecho; de donde resultará, en el caso supuesto, que el hecho de que q sería el mismo hecho que el designado por la oración "Es afirmable con verdad que q".

Copyrighted material

Podemos escribir simbólicamente como 'B' el functor 'Es afirmable con verdad que'; y podemos leerlo también en otros modos alternativos: 'Es globalmente verdad que' 'Es realmente (=verdaderamente) cierto que'. Además, podemos introducir otro functor, que será 'Es, relativamente (por lo menos), verdad que' o 'Es de algún modo (por lo menos) cierto que' —en notación simbólica 'J'— definible así: 'Es del todo falso que sea afirmable con verdad que sea del todo falso que', o sea 'FBF'. Algo es (al menos) relativamente real o verdadero ssi ese algo es existente o verdadero en por lo menos algunos aspectos de lo real o mundos-posibles, o sea: ssi su supernegación no es afirmable con verdad.

Ya tenemos, pues, un distingo entre los papeles de 'Es verdad que' y de 'Es afirmable con verdad que'. Veamos ahora la diferencia entre 'Es afirmable con verdad que' y 'Es necesariamente verdad que'. 'Es necesariamente verdad que' equivale a 'Es verdad en todos los aspectos de lo real que'. Ahora bien, para cualquier aspecto de lo real, w, lo dicho por "Es verdad en w que p" es lo mismo que lo dicho por "w abarca al hecho de que p": que un hecho tenga lugar en un aspecto de lo real no es —como lo hemos dicho en el Acápite 2.º de este capítulo— sino que tal aspecto de lo real abarca al hecho en cuestión; por eso mismo, que tenga lugar en w el hecho de que p lo escribimos, en notación simbólica, "w p" o, más simple y abreviadamente, "wp". "wp" es una oración que designa un hecho cuyo contenido veritativo será $< u^1, u^2, u^3,... >$ siendo u^i —para cualquier i— el valor que asigna al hecho de que p la función alética $\Phi_w i$ (o sea: la i-ésima de entre las funciones aléticas constitutivas de una secuencia correspondiente a w) ¿Cuál será el contenido alético del hecho designado por "Es verdad en todos los aspectos de lo real que p"? Será una secuencia $< v^1, v^2, v^3,... >$ tal que v^i será el valor *ínfimo* (o sea: el mayor límite inferior) de entre los diversos valores que hagan corresponder a p las respectivas i-ésimas funciones aléticas de todos y cada uno de los mundos-posibles o aspectos de lo real. De donde resulta, en virtud del principio de plenitud aspectual (omito aquí la exposición del razonamiento), que el contenido alético del hecho designado (si es que lo hay) por "Es necesariamente verdad que p" será uniforme, e.e. será una secuencia $< v^1, v^2, v^3... >$ tal que, para cualesquiera i y j, $v^i = v^j$.

Pero supongamos un hecho, el de que p, tal que en unos aspectos sea ciento por ciento real y en otros sea sólo cincuenta por ciento real; supongamos, para simplificar, que su contenido veritativo es $<1, 1/2, 1, 1/2, 1, 1/2,...>$. El contenido veritativo del hecho designado por "Bp" será el mismo; en cambio, el contenido veritativo del hecho designado por "Necesariamente, p" será $<1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2,...>$.

Así pues, aunque sólo es afirmable con verdad lo que es necesario, y, por supuesto, también viceversa, sin embargo no se significa lo mismo al decirse de algo que es afirmable con verdad (en ese caso, si de veras ese algo es afirmable, lo que se está significando es el propio algo en cuestión) que al decirse de ese algo que es necesario, e.e. necesariamente verdadero o real.

Para cerrar este acápite, diré que, aunque un 'ente', un 'existente', en sentido propio y fuerte, es sólo algo cuya existencia sea afirmable con ver-

Copyrighted material

dad e.e. tal que tenga existencia, poca o mucha, en todos y cada uno de los aspectos de la realidad, sin embargo, en un sentido lato, puede legítimamente llamarse 'ente' o 'cosa' a cuanto tenga algún grado de existencia en algún aspecto de lo real. En el caso de un ente que sea sólo relativamente existente, e.d. que posea existencia sólo en algunos aspectos de lo real, el ente (su existencia) no es afirmable con verdad; lo que es afirmable con verdad es el hecho de que tal ente es relativamente real; supongamos que designamos al ente en cuestión (ente en sentido amplio, claro) con la expresión 'ξ'; entonces lo afirmable con verdad no es ξ, no es la existencia de ξ, sino que es $J\xi$; pero de que la existencia de ξ sea relativa nada más no se desprende que su existencia sea lo mismo que el hecho de que tal existencia es por lo menos relativa, que es lo que dice '$J\xi$'; al igual que, de que Cervantes sea buen novelista no se sigue que el buen novelista Cervantes, e.e. el propio Cervantes, sea lo mismo que el hecho de que es Cervantes un buen novelista, o sea lo mismo que el ser buen novelista Cervantes. Como usamos 'ente' en el sentido estricto, podemos llamar a los entes en sentido lato que de ninguna manera lo sean en sentido estricto: *cuasientes,* o *semientes* o *pseudoentes.*

Acápite 5.º DIFERENCIA ENTRE SER VERDAD, A SECAS, Y SER VERDAD EN EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA

Otra objeción en contra del principio de afirmabilidad, P.A, es que no podemos, entonces, legítimamente afirmar cosas que, de hecho, sí afirmamos, como que 'Es sumamente verdad que la Colegiata de Toro es románica'; porque —diría la objeción— podría ser tal afirmación del todo falsa; podría haberse demorado la construcción y haber sido terminada al estilo gótico, de modo que fuera más gótica que románica; y, en ese caso, sería de todo punto falso que fuera sumamente románica.

La respuesta a esta objeción la daré en el capítulo 11.º; basta, de momento, con indicar que lo afirmable con verdad no es —salvo elípticamente— que la Colegiata de Toro es sumamente románica; lo afirmable con verdad es que en este mundo, en el mundo de la experiencia cotidiana, la Colegiata de Toro es sumamente románica. "Este mundo", el mundo de la experiencia cotidiana, es sólo un componente, un aspecto, un ámbito del mundo real; si bien es un aspecto o ámbito en cierto sentido privilegiado, como lo veremos en el capítulo 11.º, porque engloba a los aspectos prevalentes de lo real.

Copyrighted material

Acápite 6.º EL PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO Y EL DE AFIRMABILIDAD

Discutiré ahora el impacto que tiene el principio de afirmabilidad en lo tocante al principio de tercio excluso, y algunas consecuencias que de ahí se derivan.

El principio de tercio excluso nos dice que, para cualquier enunciado, "p", es verdad "p o no-p", o, en notación simbólica "p+Np". Naturalmente, eso quiere decir que "p+Np" ha de ser afirmable con verdad. Ahora bien, si definimos "p+q" —para cualesquiera "p" y "q"— como "N(Np.Nq)" —según la ley de De Morgan—, entonces "p+Np" equivale a "N(Np.NNp)", lo cual —por la ley de la involutividad de la negación (o sea que dos negaciones simples, una inmediatamente después de la otra, afirman) y por la ley de la conmutatividad de la conyunción (o sea: lo dicho por "p.q" es lo dicho por "q.p")— equivale a "N(p.Np)", o sea: al principio de no contradicción. Y, en virtud de las condiciones estipuladas en el acápite 1.º de este capítulo, cualquier función alética ϕ es tal que, para cualquier "p", $\phi(N(p.Np))\neq 0$.

Luego es afirmable con verdad que no es verdad que p-y-no-p; o sea (en virtud de las equivalencias apuntadas): es afirmable con verdad que o p o no-p. (Entiéndase que el 'o' no es forzosamente exclusivo: no se excluye la verdad simultánea de ambos disyuntos; sólo se excluye que sean ambos totalmente falsos.)

Como es afirmable con verdad que o p o no-p, es afirmable con verdad que es afirmable con verdad que p o no-p; en general, para que sea "q" afirmable con verdad, hace falta que lo sea también "Bq"; por eso podemos entronizar la regla de inferencia: $p \vdash Bp$, lo que quiere decir: si es afirmable con verdad la premisa, en este caso "p", también lo es la conclusión, en este caso "Bp", que se lee "Es afirmable con verdad que p". Como es afirmable con verdad "p+Np", también es afirmable con verdad "B(p+Np)".

Pero de ahí no se sigue de ningún modo que sea siempre afirmable con verdad esto: Bp+BNp, o sea: o es afirmable con verdad que p, o es afirmable con verdad que no-p. A este último y falso principio podemos llamarlo 'principio de afirmabilidad de los alternativos' ("p" y "Np" son alternativos; y el principio nos dice que, de dos alternativos, uno al menos ha de ser afirmable con verdad). Tal principio es rechazable, porque cabe que ni "p" ni "Np" sean afirmables con verdad; que tanto "p" como "Np" sean verdaderos en algún aspecto, y, cada uno de ellos, falso por completo en algún aspecto (en los aspectos en que "Np" sea falso por completo, será verdadero "p" y viceversa). Así, ni 'Velázquez es, hasta cierto punto por lo menos, bastante fiel a la realidad' ni su negación son afirmables con verdad; en unos aspectos, refleja Velázquez bastante fielmente la realidad; en otros, es del todo falso que la refleje *bastante* fielmente (la refleja más bien infielmente, en esos otros aspectos).

Copyrighted material

Acápite 7.º APLICACIONES DE UNOS MUNDOS SOBRE OTROS

A un aspecto de lo real o mundo-posible corresponde, como hemos dicho, una secuencia bien ordenada de funciones aléticas, siendo el orden de las mismas el resultado de restringir a esas funciones aléticas el buen orden vigente entre todas las funciones aléticas en el mundo real, globalmente tomado. Vimos que ciertos mundos son subaspectos de otros, o sea: están subsumidos en éstos otros. El mundo real los subsume a todos. Lo que quiero ahora señalar es que el resultado de aplicar un aspecto de lo real a otro es un tercer aspecto de lo real o mundo-posible. ¡Veámoslo!

Tomemos un mundo cualquiera, w; para cualquier estado de cosas, p, cuyo contenido veritativo sea $< u^1, u^2, u^3, \ldots >$, el contenido veritativo del hecho de que a w pertenece p (o sea, del hecho de que p tiene lugar en w) será: $< u^{w1}, u^{w2}, u^{w3}, \ldots >$, donde w^i es un índice, no de la i-ésima función alética, sino de la i-ésima componente de alguna secuencia de funciones aléticas correspondiente a w; lo que quiere decir que, al pasarse del contenido veritativo de p al de wp, se sustituye el i-ésimo componente del primero por su w^i-ésimo componente. Lo propio sucede si, en vez de w, tomamos a otro mundo-posible, w'. Pero apliquemos ahora w' sobre w; o sea: tomemos, para cualquier estado de cosas, p, primero el contenido veritativo de wp, y luego el de w'(wp). w'(wp) tendrá el siguiente contenido veritativo: primero, se reemplaza el i-ésimo componente del contenido veritativo de p por el w^i-ésimo componente de ese contenido veritativo; el resultado es el contenido veritativo de wp; luego se reemplaza el i-ésimo componente del contenido veritativo de wp por el w'^i-ésimo componente de este mismo contenido veritativo; y el resultado será el contenido veritativo de w'(wp). Así, tenemos que, para cualquier "p", w' (wp) tiene un contenido veritativo que es una subsecuencia del contenido veritativo de p, conservándose el mismo orden; ocurriendo ello para cualquier "p", quiere decirse que a la aplicación —del modo indicado— de w' sobre w corresponde una secuencia de funciones aléticas que guardan el buen orden dado; luego esa aplicación es también —en virtud del principio de plenitud aspectual (vid. supra, acápite 3.º)— un aspecto de lo real o mundo-posible. Cualquier aplicación de un mundo sobre otro es otro mundo. Así, existe el mundo del patetismo, y el mundo de la belleza; y existe el mundo de la belleza patética, o sea aquél cuyos aspectos últimos son, de entre los aspectos últimos constitutivos del mundo de la belleza, aquellos que son relevantes desde el ángulo del patetismo (o sea: el mundo de la belleza patética es una aplicación del mundo del patetismo sobre el mundo de la belleza). También existe el mundo del patetismo bello, que es la aplicación inversa. Eso sí, al aplicar un mundo sobre otro diferente, el resultado será un tercer mundo que, por ser menos englobante que los otros —pues dejará fuera funciones aléticas que estaban contenidas en el mundo sobre el que se ha efectuado la aplicación—, tendrá un grado de realidad relativamente menor; será un mundo más secundario, menos relevante en general; mas no por ello dejará de ser un mundo.

Copyrighted material

Acápite 8.º LOS LAPSOS DE TIEMPO

Los lapsos de tiempo son, también ellos, ciertos aspectos de lo real. Cada lapso es un aspecto o un mundo posible, mas no a la inversa. (Por eso, no basta para que algo sea afirmable con verdad —y, por lo tanto, necesariamente verdadero— que sea verdadero siempre, e.e. que sea verdadera la relativización de ese algo a todos y cada uno de los lapsos temporales; la realidad es más englobante que la sucesión temporal, que no es sino una parte de la misma.)

Si un lapso es un sublapso de otro (como 1965 es un sublapso del decenio de los años 60, y ese decenio es un sublapso del siglo XX, el cual es un sublapso del segundo milenio de la era cristiana, el cual...), es que el primero, que es un mundo-posible, es un subaspecto del segundo, que es otro mundo-posible. Y, como hay aplicaciones de unos mundos o aspectos sobre otros, hay aplicaciones, en particular, de lapsos temporales sobre mundos posibles del tipo que sean; así, tomemos el mundo de los Nibelungos —o sea el mundo en el que es hegemónica la existencia de los personajes de esa leyenda, de sus hechos y valoraciones, etc.—; la aplicación a ese mundo, w, de un lapso de tiempo, e, es —digámoslo por modo intuitivo— el mundo w durante el lapso e.

Una particularidad de los lapsos temporales es que la aplicación de un lapso, e, sobre otro lapso, e', es siempre idéntica a e'. Lo que significa que la e'^{i}-ésima función alética es idéntica a la e^{i}-ésima de entre las e'^{i}-ésimas funciones aléticas —para cualesquiera lapsos e y e'.

Nótese bien que los componentes del tiempo que postulamos no son instantes de duración nula, o puntos temporales, sino, precisamente, lapsos, pues sólo en un lapso que dura puede suceder algo. Verdad es que los lapsos plantean problemas que se ahorrarían si, en vez de ellos, se postularan únicamente instantes intemporales; p.ej., en el momento en que estoy escribiendo esto el año 1982 ya ha transcurrido y, a la vez, no ha transcurrido aún: en parte es verdad que sí, y en parte que no; eso da lugar a una contradicción verdadera, e.d. a una verdad contradictoria. Además, cualesquiera dos acontecimientos temporales suceden en algún lapso que abarca a ambos; luego deben tener algún tipo, no de simultaneidad propiamente dicha, claro, pero sí al menos de cuasicoetaneidad. (Vide (P:12), Secc.II, cap.10.º, ac.3.º, particularmente Arts.340ss., pp.462ss.) Pero ello se aclara con el planteamiento de este capítulo. Cuanto sucede en un lapso es tal que, intemporalmente hablando, es al menos relativamente real o verdadero; y, por lo tanto, es cierto en cualquier otro momento que lo sucedido o por suceder en el lapso inicialmente considerado es (intemporalmente) relativamente verdadero. Así, el contenido de cada lapso se transmite en cierto modo a cualquier otro lapso. En el presente (comoquiera que se tome la duración de éste: una hora, un año, un milenio...) está contenido el pasado y el futuro en cierto modo, a saber: hoy es verdad que, intemporalmente hablando, tienen realidad, a lo menos relativa, la batalla de Guadalete, y la revolución de las comunidades de Castilla, y la revolución francesa, y...; y lo mismo con res-

Copyrighted material

pecto a acontecimientos por venir. (Porque el futuro está tan aléticamente determinado como el pasado.)

Para concluir, diré que la doctrina aquí expuesta permite una concepción más matizada y, en cierto sentido, infinidimensional del flujo temporal, que parece más acorde con algunas de las intuiciones subyacentes en la concepción relativista del tiempo. Aclaro esa afirmación: dos momentos pueden ser: anterior uno a otro en cierto aspecto, sucediendo lo inverso en otro aspecto; puede que las distancias que los separan sean mayores en unos aspectos que en otros. Sin duda que si dos períodos (lapsos, momentos) son simultáneos en todos los aspectos, es que son un sólo y mismo lapso. Pero no deben olvidarse esos infinitos aspectos que dan al tiempo su volumen o bulto, en vez de hacer de él un hilo.

Copyrighted material

CAPITULO 4.º

GRADOS DE EXISTENCIA

Acápite 1.º TRATAMIENTO CORRECTO DE LOS FUNCTORES DE MATIZACION O INTENSIDAD Y DE LAS CONSTRUCCIONES COMPARATIVAS

Vimos en el capítulo segundo que hay grados en la pertenencia de diferentes cosas a diversos conjuntos. Quiero ahora desarrollar algo más ese mi punto de vista al respecto. Y, sobre todo, quiero mostrar que tal pluralidad de grados acarrea la pluralidad de grados de existencia.

Es inmediato el argumento que concluye que se dan grados de existencia a partir de la premisa de que se dan grados de pertenencia a conjuntos: puesto que —cf. el capítulo 1.º de esta Sección— existencia=verdad, resulta que, si el hecho de que p es más verdadero que el hecho de que q, entonces el primero es más existente que el segundo; si ambos son verdaderos, en uno u otro grado, y el primero lo es más, resulta que hay ya dos grados de existencia, por lo menos. Cada grado de pertenencia de una cosa a un conjunto es un grado de verdad del hecho de que la cosa pertenece al conjunto en cuestión. Y es, por consiguiente, un grado de existencia de tal hecho. Por ser Luis XIV más cruel que Luis XIII, la crueldad de Luis XIV es más existente, más real, que la de Luis XIII.

En general, cualquier oración comparativa puede expresarse por medio de una comparación entre los grados de existencia o verdad de dos estados de cosas. La regla es simple. Sin embargo, la omitiremos aquí, pues no deja de comportar algunas complicaciones en su aplicación. En cualquier caso, el resultado de aplicarla sería el de pasar de 'Petronila se pasea en coche más que Berenguela' a 'Es más verdadero (=cierto) que Petronila se pasea en coche que no que Berenguela se pasea en coche'. (Nótense dos cosas: 1.ª,

Copyrighted material

'cierto' en castellano significa, usualmente, lo mismo que 'verdadero', no lo mismo que 'seguro' —que es lo que significa 'certain' en francés o en inglés—; 2.ª, 'más... que no que' comporta un 'no' expletivo, que sirve para separar los dos 'que': el 'que' comparativo —similar al latín 'quam' o al inglés 'than'— y el 'que' "completivo", similar al latín 'quod' o al inglés 'that'—; otros modos de expresarse que evitan el 'no' expletivo son: reemplazar 'que no que' por 'a que', o, simplemente, por 'que', o por 'que el que'.) Y, si es más verdad que Petronila se pasea en coche que no que se pasea en coche Berenguela, es que el pasearse (de) Petronila en coche es más real o existente que el pasearse (de) Berenguela en coche.

Del mismo modo que cada oración comparativa es, no una oración atómica, sino una oración molecular en la que se comparan los grados de verdad de dos estados de cosas, similarmente cualquier oración que contenga un modificador de grado o intensidad equivale a una oración, que, o está ella misma precedida por ese modificador, o lleva incrustada otra oración, subordinada, que está precedida por el modificador en cuestión; al pasar a afectar a una oración, el modificador se expande en la forma 'Es... verdad que' u aotra similar. Así, 'El rey Felipe Augusto es extremadamente traicionero' equivale a 'Es extremadamente verdad que el rey Felipe Augusto es traicionero'. Aunque este tratamiento podría ser cuestionado, me parece que es intuitivamente plausibilísimo, y que ofrece tantas y tan grandes ventajas frente a cualquier tratamiento alternativo que resulta obvio que es preferible el aquí propuesto.

Acápite 2.º ARGUMENTOS A FAVOR DE LA EXISTENCIA DE MULTIPLES GRADOS DE REALIDAD

Sin entrar aquí en detalles sobre los motivos que pueden abonar a favor de la tesis de los grados de verdad (vid., al respecto, (P:11)), sí desearía hacer una sucinta enumeración o recapitulación:

1. La mayoría de las propiedades o clases son, visiblemente, difusas, e.e. presentan múltiples y muy diversos grados de pertenencia a las mismas. Tales son, p.ej., la felicidad, la alegría, el aburrimiento, la desidia, el afán, la laboriosidad, la habilidad, la calvicie, la hermosura, la abundancia, la fertilidad, la feracidad, la pobreza, la aridez, la humedad, la salud, la pequeñez, etc.

2. De ciertos acontecimientos parece menos natural decir que son verdaderos o existentes que de otros. Las razones pueden ser varias: p.ej., que cuadran menos bien con su entorno natural inmediato (el entorno de una acción de un individuo o de una colectividad humana es el comportamiento general de ese individuo o de esa colectividad); o bien, la menor duración; o el menor impacto causal. En cualquiera de esos casos, creo yo que esa menor

Copyrighted material

naturalidad de la afirmación de la realidad del hecho en cuestión se explica por el menor grado de realidad de ese hecho con respecto a otro tomado como patrón.

3. Lo propio sucede con las clases o propiedades: de unas se diría más gustosamente que existen que de otras. En igualdad de las demás circunstancias, una clase o propiedad es más real que otra si, o bien está más ejemplificada (la cautela es más real que la heroicidad), o bien es tal que sus miembros son más parecidos entre sí.

4. Lo propio sucede con los cuerpos o entes singulares: está en función su grado de existencia, entre muchísimos otros factores, de: cuán bien, o mal, cuadren con la catadura de otros cuerpos más amplios de los que formen parte, o con la de colectividades (conjuntos actuantes y dotados de personalidad y voluntad) que constituyen su encuadramiento más determinante; su duración; su impacto causal; sus dimensiones; digamos, incluyéndolo todo, de su peso entitativo.

5. La teoría de la evolución muestra que hay grados en el pertenecer a una especie o género; en el ser mamífero, en el ser primate, en el ser hombre.

6. La paradoja zenoniana de la flecha muestra que, en el movimiento, durante el lapso en que se está moviendo el móvil se encuentra, en una u otra medida, en cada trecho en que se subdivide el recorrido total, y que, también en alguna medida, está ausente de cada uno de esos trechos; pero en cada sublapso de ese lapso, el móvil se encuentra más en ciertos trechos y menos en otros, tendiendo a disminuir esas diferencias de grado con el aumento de la velocidad.

7. Los conflictos de valores y deberes muestran que hay numerosos grados de obligatoriedad, de donde resultan situaciones en que, siendo obligatorias dos acciones mutuamente contradictorias, la una es más obligatoria que la otra, variando mucho, según las situaciones, la proporción de cada obligación con respecto a la opuesta.

8. Los seres literarios y legendarios tienen un grado de realidad, por bajo que sea, en cada aspecto de lo real. Luego deben darse esos grados de realidad inferiores.

9. El flujo temporal nos lleva a la afirmación de gradualidades. Porque dos lapsos alejados entre sí serán menos simultáneos que dos lapsos cercanos; será más falso decir que son simultáneos 1282 y 1982, que decir que son simultáneos 1981 y 1982; y lo mismo sucede con respecto a los contenidos de esos lapsos, a los acontecimientos que en ellos ocurren.

10. Hablamos en el capítulo anterior de necesidad y posibilidad. (Se define "Es posible que p" como "No es necesariamente falso que p", o sea "No es necesariamente verdad que no-p".) Pero hay grados de posibilidad, que dependen del grado en que se realiza el hecho posible en un aspecto de lo real o mundo-posible (y, en otro sentido de 'posible', que mejor haríamos llamando 'realizable', para evitar confusiones, el grado de realizabilidad depende también del rango entitativo que ocupe ese mundo-posible con relación a otros).

Copyrighted material

11. También la convicción, la creencia, poseen grados que van al infinito, incluso inenumerable, pues no son enumerables los matices de la convicción, ni los de otras vivencias cerebrales como el deseo o el resentimiento.

Muchos de esos argumentos, aquí resumidos, sólo muestran que se dan grados de verdad o existencia, sin mostrar que se den en número infinito. Pero que se de una infinitud lo muestran los casos de propiedades que ofrecen una gama, no ya infinita, sino incluso inenumerable de grados de pertenencia, como, p.ej., la propiedad de estar cerca de la Mezquita de Omar, la de ser grande, o pequeño, etc. Por tal razón, yo creo que el número de grados de realidad es, por lo menos, tan grande como el de números reales; y, por consiguiente, inenumerable. Pero en el capítulo 12.º diré que los grados de verdad son tantos como hiperreales, en un sentido que allí definiré.

Acápite 3.º OTRAS PUNTUALIZACIONES. VALIDEZ DEL PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO

Hemos visto que hay grados múltiples, y hasta infinitos, de existencia. Pero una cosa puede tener un grado de realidad o existencia en un aspecto último, y otro grado diferente y hasta alejado en otro aspecto último. Dos cosas pueden ser tales que, en algún aspecto, sea una de ellas la que sobrepuje a la otra en grado de realidad, ocurriendo lo inverso en otros aspectos. (Que eso es lo que sucede entre cualesquiera dos individuos humanos es lo que yo llamaría el 'principio de paridad' —o de igualdad, en cierto sentido de esta palabra— entre los hombres: cada hombre es tal que, considerado otro al lado de él, aunque ese otro tenga mayor realidad que el primero en determinado aspecto, tiene, en algún otro aspecto, menor existencia que el primero.) Llamaré 'nivel existencial', o 'nivel de existencia' de un ente al contenido veritativo del mismo, o sea: a la función que asigna al ente, para cada aspecto último de lo real, un determinado grado de existencia en ese aspecto último.

La existencia de infinitos grados de realidad nos hace ver que sólo un lenguaje provisto de otros tantos functores, capaces de expresar todas las matizaciones de la gradual realidad, podría reflejar al mundo de manera cabal. Sin llegar a tanto, ni muchísimo menos, sí cabe decir que nuestro lenguaje natural expresa, con diversos giros, y con iteraciones y combinaciones, infinitos matices en la gradualidad de lo real.

Sin entrar aquí en un estudio de esos matices, sí juzgo idóneo este lugar para recalcar la diferencia entre negación fuerte y negación débil. Un mismo hecho y su negación pueden ser ambos verdaderos —siendo entonces, también, ambos falsos—, en un aspecto, si, en ese aspecto, ninguno de los dos es enteramente real o verdadero. En cambio, en un aspecto último de lo real,

Copyrighted material

si algo posee, en ese aspecto, algún grado de realidad, su supernegación será, en ese aspecto, totalmente inexistente; y, si la supernegación es verdadera (y, de serlo, lo es totalmente), es que ese "algo" carece por completo de existencia en el aspecto último en cuestión.

La diferencia entre negación débil y negación fuerte o supernegación nos permite entender la diferencia entre los principios de tercio excluso y de no-contradicción —que son correctos, tanto para la negación débil como incluso para la fuerte— y los principios de exclusión de la contradicción y de exclusión de situaciones intermedias, que son totalmente incorrectos para muchísimas instancias de los mismos. (He tratado este problema con suficiente detalle en (P:13), cap.8.º.) El principio de exclusión de la contradicción dice que cada contradicción (cada fórmula de la forma "p y no p") es totalmente falsa; y el principio de exclusión de situaciones intermedias dice que cada hecho es o totalmente verdadero o totalmente falso. Pero ésos son principios inaceptables que acarrearían arrojar por la borda la tesis de que se dan grados de verdad o existencia.

La diferencia entre las dos negaciones, fuerte y débil, nos permite entender la diferencia entre: meramente negar una oración, que es afirmar la negación simple (débil, natural) de la misma; y rechazar la oración, que es un acto mucho más fuerte, y diferente, consistente en proponerse deliberadamente no aceptar la oración, y que se funda, en general, en la aceptación de la supernegación de la oración.

Acápite 4.º LA REGLA DE APENCAMIENTO

Quiero señalar asimismo que, si la admisión de grados de existencia no nos impide reconocer la validez de los principios de no-contradicción y de tercio excluso, ello se debe a la regla de apencamiento, o sea a esa regla de inferencia que, de "Es más o menos cierto que p" (que equivale a "No es del todo falso que p", "Es verdad, hasta cierto punto por lo menos, que p", "Es verdad, en uno u otro grado (por pequeño que sea) que p", etc.) cabe lícitamente inferir: "p". Porque, si la premisa es verdadera, la conclusión también lo es, en uno u otro grado, por pequeño que éste sea. Y para concluir algo de una premisa sólo hace falta eso: que no se pase de unas premisas verdaderas a una conclusión carente por completo de verdad. Al igual que, para que quepa decir de alguien que es listo, no hace falta que sea enteramente listo, ni siquiera que sea bastante listo, sino que basta con que sea listo, en el grado en que lo sea (y, cuanto más listo sea —eso sí—, más verdadera será la afirmación de que es listo); similarmente, no se requiere, para decir de un enunciado que es verdadero, o que lo designado por el enunciado es real o existente, que sea totalmente verdadero, ni que rebase determinado umbral en grado de verdad. Si impusiéramos requisitos así, no valdrían los

Copyrighted material

principios de tercio excluso (ni el principio de tercio excluso para negación débil, ni, mucho menos aún, el principio para negación fuerte; porque tomemos un hecho que sólo sea un sí es no verdadero o existente; su supernegación será totalmente falsa; la disyunción del hecho y su supernegación será un sí es no verdadera; así pues, esa disyunción sería inafirmable si exigiéramos, para considerar algo afirmable con verdad, que alcanzara o rebasara cierto umbral en grado de verdad. Lo único que se requiere para que algo sea afirmable con verdad es que posea, en todos los aspectos de lo real sin excepción, algún grado, por pequeño y hasta exiguo que sea, de realidad o existencia).

Notemos, por último, que el principio fuerte de tercio excluso (o sea: el principio de tercio excluso para la negación fuerte) y la regla de apencamiento se acarrean mutuamente bajo ciertos supuestos bastante evidentes y poco problemáticos. Por eso, quien defienda esa regla, aceptará el principio y viceversa. (Para derivar la regla de apencamiento del principio fuerte de tercio excluso se acude al silogismo disyuntivo para la negación fuerte, que, de un par de premisas "p+q" ("p o q") y "Fp" ("es del todo falso que p") permite inferir "q". Ahora bien, "Es más o menos verdad que p" equivale a "Es del todo falso que sea del todo falso que p".)

Copyrighted material

CAPITULO 5.º
¿CUANDO SON IDENTICAS DOS EXISTENCIAS?

Acápite 1.º REDUCCION DE LA IDENTIDAD A EQUIVALENCIA ESTRICTA

Sabemos que dos entes son idénticos ssi sus existencias son idénticas, puesto que cada ente es lo mismo que su existencia. Y, por ello, sería absurda la hipótesis de dos entes que compartieran la misma existencia, o de un ente con varias existencias. La existencia del ente es el hecho de que éste existe; y tal hecho no es ni más ni menos que el propio ente.

El problema que se plantea es el de saber cuándo son idénticas, y cuándo diversas, dos existencias. Por supuesto, cabría decir que cuando son indiscernibles son idénticas, pero esa respuesta es poco esclarecedora. Porque, sean x y z "dos" (o supuestamente dos) entes; queremos saber si son el mismo o no. Si la mismidad se definiera como indiscernibilidad, e.e. como el que cada uno de ellos posea cada propiedad que posee el otro en la misma medida en que la posee el otro, entonces, para saber si x=z, habría que saber si x posee en la misma medida que z la propiedad de ser (idéntico a, e.e. el mismo ente que) z. Lo cual nos encierra en un círculo y, este sí, genuinamente vicioso. Definir, pues, la identidad como indiscernibilidad es circular, y no aporta dilucidación alguna. Por supuesto, cabría entonces decir que son idénticos entre sí (en el sentido fuerte en el cual x es idéntico a z ssi x y z son un solo y mismo ente) ssi comparten, en la misma medida uno que otro, todas las propiedades cualitativas. Tal definición de la identidad como indiscernibilidad cualitativa no es circular, pero es de una utilidad relativa nada más (entiéndase bien que yo considero correctísima esa afirmación bicondicional, e.e. el principio de identidad de los entes cualitativamente indiscernibles; lo que no me parece es que dé una definición suficientemente sa-

Copyrighted material

tisfactoria de 'identidad'). Aparte de eso, Geach ha formulado una objeción contra definiciones así de la identidad; según él, tales definiciones conducirían a aporías lógicas. La conclusión geacheana puede bloquearse de diferentes maneras (sin que sea necesario arrojarse al despeñadero que constituiría el abandono de la noción de identidad —que es lo que hace Geach— reemplazándola por múltiples o hasta infinitas relaciones de identidad relativizada —ser el mismo esto o el mismo lo otro—, ninguna de las cuales conllevaría indiscernibilidad; los graves inconvenientes de tal opción los he criticado en el Acápite 2.º del Anejo n.º3 de (P:13)). Pero, en cualquier caso, paréceme interesante brindar una definición de identidad que no sea la indiscernibilidad, aunque sí la entrañe.

La definición que brindo es ésta: "dos" cosas son la misma ssi sus respectivos contenidos veritativos son idénticos. Dicho de otro modo: "dos" cosas son idénticas ssi son tales que, en cualquier aspecto de lo real, es tan existente la una como la otra. Todavía cabe proponer esta otra formulación del *principio de identidad existencial*: "dos" cosas son idénticas ssi es afirmable con verdad que cada una implica a la otra.

Ya conocemos el functor de equivalencia, 'I', que es tal que, dado un aspecto último de lo real, Φ, Φ(pIq) es un valor de verdad verdadero, en determinado grado ssi Φ(p)=Φ(q). "pIq" se lee: "El hecho de que p equivale al hecho de que q". "B(pIq)" será abreviado como "pIIq", que será leído así: "El hecho de que p equivale estrictamente al hecho de que q". Lo que dice el principio de identidad existencial es que x=z ssi xIIz; como x es el hecho de que existe x, y z es el hecho de que existe z, eso significa que x=z ssi sus respectivas existencias son estrictamente equivalentes.

Ahora definamos el functor de implicación, 'D', como sigue: "pDq" abrevia a "p.qIp" (en toda nuestra notación entiéndese que todos los functores son asociativos hacia la izquierda, salvo cuando van inmediatamente seguidos de un punto; en este último caso, se interrumpe la asociatividad hacia la izquierda y la ocurrencia del functor en cuestión tendrá como su alcance derecho a todo el resto de la fórmula escrito hasta el párentesis derecho más próximo, si lo hay, y, si no, hasta el final de la fórmula; así, "p.qIp" equiale a "(p.q)Ip"). O sea: el que p implique a q significa que la conyunción de p y q equivale a p. "pDq" puede también leerse así: "El hecho de que p es a lo sumo tan real o verdadero como el hecho de que q", o "El hecho de que q es al menos tan real o verdadero como el de que p". Luego definimos la implicación estricta así: "pDDq" ("El hecho de que p implica estrictamente al de que q") abrevia a "B(pDq)" (o sea: "Es afirmable con verdad que el hecho de que p implica al hecho de que q"). Pues bien, el principio de identidad existencial nos dice que x=z ssi xDDz y zDDx, e.e.: ssi la existencia de x implica estrictamente a la de z, y viceversa.

Nótese que, de no ser por la postulación de múltiples (y hasta infinitos) grados de existencia o verdad, no sería correcto afirmar el principio de identidad existencial; porque, sin grados de verdad, la implicación sería lo mismo que el mero entrañamiento o conllevamiento, que es lo que se expresa por medio del mero condicional 'sólo si' (en notación simbólica 'C') (y notemos

Copyrighted material

que, en un aspecto último de lo real, cualquiera que sea, es verdad que el hecho de que p entraña al de que q —o sea: es verdad: p sólo si q— ssi: o bien no existe en absoluto el hecho de que p, o bien sí existe el hecho de que q —o bien ambas cosas a la vez, por supuesto, puesto que el 'o' nunca connota exclusión mutua—; por ello, un hecho entraña a otro siempre que exista, en uno u otro grado, el segundo, y también siempre que no exista en absoluto el primero). Mas, entonces, el principio de identidad existencial se reduciría a lo siguiente: "dos" cosas son la misma ssi es afirmable con verdad esto: existe la una ssi existe también la otra. Mas no basta con que necesariamente se entrañen mutuamente dos existencias para que los dos existentes respectivos sean el mismo ente; porque se entrañan, con necesidad, mutuamente Robespierre y el hecho de que Robespierre es un hombre, pero no son la misma cosa Robespierre y su hominidad; y quien crea que sí son la misma cosa encontrará otros ejemplos fácilmente: no es lo mismo Robesierre que el hecho de que Robespierre tiene cerebro, o el hecho de que tiene sangre, etc. Esos inconvenientes se eliminan con la postulación de grados de verdad o existencia, puesto que, aunque necesariamente se entrañen la existencia de Robespierre (e.e., el propio Robespierre) y el hecho de que Robespierre es hombre (la hominidad de Robespierre), sin embargo no se implican *estrictamente* entre sí; en algún aspecto, Robespierre será más existente que hombre, o más hombre que existente; y su ser hombre será, en algún aspecto, más real que su tener cerebro, o a la inversa.

Acápite 2.º ARGUMENTOS QUE ABONAN A FAVOR DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD EXISTENCIAL

Mas, aparte de la gran fertilidad teórica de la postulación de este principio de identidad existencial, ¿qué es lo que nos lleva a postularlo? Insisto en que el primero y más importante motivo es, precisamente, esa fertilidad teórica: se justifica una teoría filosófica, o no filosófica, por su fecundidad para disolver dificultades que, sin ella, parecían tener difícil solución o constituir escollos al intento de pensar la realidad coherentemente, y de encontrar dilucidaciones interesantes de fenómenos oscuros —y el de la identidad se manifiesta oscuro—. Mas hay también otras dos razones que abonan a favor del principio de identidad existencial:

1.ª Puesto que un ente es su existencia, dos entes sólo pueden diferir por sus existencias. Pero una existencia es sólo un nivel de existencia, y nada más: la existencia, de suyo indiferenciada, sólo puede servir para diferenciar a las cosas por los grados en que sea participada por (e.e. por los grados en que abarque a) esas diversas cosas. No es que haya un receptáculo "previo" a la participación o recepción de la existencia; ¡no! Lo que sucede es que cada ente es su propio participar (limitado, siempre que el ente en cues-

Copyrighted material

tión sea algo diferente del Ser) en el existir; su propio ejemplificar la existencia en determinado nivel —o sea: en un grado determinado según, y para, cada aspecto último de lo real—.

2.ª Este principio se deduce, sobre la base de ciertos supuestos, de lo que Arthur O. Lovejoy llamó, en su obra *The Great Chain of Being,* el 'principio de plenitud', que él encontró, aparte de la tradición platónica y neoplatónica que arranca del *Timeo* de Platón —tradición en la cual se inserta mi propio filosofar—, en Spinoza y Leibniz, otras dos fuentes inspiradoras de gigantesco valor. Ese principio dice que el mundo está lleno, que toda posibilidad está realizada, en mayor o menor grado, en uno u otro aspecto; la perfección del mundo real es tal que no queda en él lugar alguno para rupturas de continuidad, o sea para posibilidades absolutamente irrealizadas, que constituirían vacíos, o fallas, o grietas; pero las posibilidades realizadas se engarzan en un *continuum* de existencias, armónicamente cohesionado y jerárquicamente escalonado; pues cada posibilidad realizada es la posibilidad de algo que se caracteriza por determinado quantum de existencia para un aspecto determinado de lo real, y según cuál sea tal aspecto. En el *De ciu. Dei* c.2., expresa esa atractiva idea S. Agustín: 'Auctor essentiarum omnium aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinauit' (como, en la pluma de S. Agustín —y, en general, en la época en que él escribe— 'essentia' significa, no lo que nosotros significamos por 'esencia', sino más bien lo que significamos por 'existencia', traduzco: 'Dio el autor de todas las existencias mayor ser a unas, menor a otras, y ordenó así en grados las naturalezas de los entes'). (Otra bella expresión de la misma idea se encuentra en el *Diálogo de Amor,* del filósofo español León Hebreo, arrojado de España por Isabel I y su marido.) Esa idea es defendible contra los ataques de quienes ven en ella una concepción jerárquica propia del sistema feudal; porque el que la realidad esté jerárquicamente escalonada en grados de existencia no entraña ni muchísimo menos que deba darse una jerarquía *lineal* en la sociedad humana; si entraña algo al respecto, es que no puede haber dos seres humanos con el mismo grado de existencia en todos los aspectos; mas de que dos seres humanos tengan dos niveles de existencia diversos no se sigue que uno de los niveles haya de ser, en todos los aspectos, más elevado que el otro, e.d. no se sigue que la jerarquía entre ambos sea lineal. (Es lineal un orden definido sobre un conjunto ssi se cumple la siguiente condición: para cualesquiera dos miembros del conjunto, x y z, o bien es afirmable con verdad que x precede a z según el orden en cuestión, o bien es afirmable con verdad que z precede a x según ese mismo orden.) El principio de plenitud entitativa es, pues, perfectamente compatible con el principio de paridad entre los seres humanos que yo he defendido, con ardor y pasión, incluso en estas mismas páginas: si un ser humano es más real que otro en determinado aspecto, el otro es más real que el primero en otro aspecto; hay, así, una cierta compensación y un valor óntico propio de cada ser humano que hace que ningún ser humano sea, globalmente, más real, dotado de mayor peso entitativo, que otro ser humano dado. Como lo dijera Don Antonio Machado, nadie es más que nadie. (So-

Copyrighted material

bre ese principio y sus aplicaciones ético-sociales, vid. (P:15).) (Por lo demás, aunque sólo a título de hipótesis, yo me aventuraría a suponer que a lo mejor sucede lo propio entre cualesquiera dos seres vivos, a lo menos entre cualesquiera dos animales pertenecientes a las especies superiores, como aves y mamíferos. Pero temo que muchos reaccionen airada y hostilmente contra esta idea mía. Y, por otro lado, habría que matizarla.)

Así pues, el principio de identidad existencial asegura que no hay cosa alguna que esté ahí existiendo sin aportarle nada al mundo, sin tener su propio lugar entitativo, su fisonomía o perfil óntico caracterizado por su nivel de existencia. Nadie está ahí haciendo bulto no más, como equivocadamente se lo representaba Roquentin, en *La náusea* de Sartre. El mundo y la vida son inteligibles y tienen su sentido; y cada ente, en ese mundo, tiene su puesto óntico, su porqué y su para qué.

Copyrighted material

CAPITULO 6.º

EL PRINCIPIO DE SEPARACION

Acápite 1.º ABSTRACCION DE CLASES O PROPIEDADES

En nuestra ontología, la relación fundamental es el abarcamiento. Para expresar la pertenencia de un ente, x, a otro, z, escribimos: "z x", o, más simplemente, "zx". Pero nos interesa designar a clases para las cuales, o no disponemos aún de nombre propio, o, aunque sí dispongamos de uno, queremos determinarlo en función de cierta característica que posean sus miembros; esa tarea la cumple en la lengua natural el prefijo 'la clase de los entes tales que' o su equivalente 'la propiedad de ser un ente tal que'. Y queremos mentarlas, tanto para decir que existen, como para decir de determinados entes que pertenecen a ellas, como asimismo para decir de una de esas clases que pertenece a otra clase, e.e. que ejemplifica determinada propiedad.

Para designar a una propiedad determinando cuál sea tal propiedad designada en función de una característica de sus miembros escribimos esa característica, que será una matriz, e.e. una oración en que figure un pronombre terciopersonal 'el/ella/ello'; como puede haber varios pronombres terciopersonales que se destinen a designar a diferentes entes, podemos presuponer que cada pronombre terciopersonal lleva un índice; 'él^{1}', 'él^{2}', etc. Así escribiríamos 'él^{1} odia a él^{2}', lo cual es bastante verdadero, en 1568, p.ej., cuando 'él' está designando al príncipe de Asturias, Carlos de Austria, y 'él^{2}' está designando a 'Felipe II'. En notación simbólica, esos pronombres terciopersonales con sus superfijos se reemplazan por variables (llamadas 'variables individuales'): x,y,z,u,v,x',y',u',v',x",y",b",x"',... Tomemos, pues, una matriz "p" y sustituyamos en ella las ocurrencias de 'él^{1}' por ocurrencias respectivas de 'x', las de 'él^{2}' por ocurrencias de 'y', etc. Entonces vamos a ver cómo designar la propiedad de ser un ente, tal que ...él^{1}---, siendo

Copyrighted material

"...él[1]—" una oración cualquiera en que figuren una o varias ocurrencias de 'él[1]'; se trata, pues, de designar a la propiedad que tiene un ente designable por 'él[1]' cuando, siendo así designado ese ente, es verdad, de él, lo dicho por la oración "...él[1]—". Representemos a esa oración por "p", y reemplacemos en "p" las ocurrencias de pronombres por ocurrencias de variables, según la pauta indicada líneas más arriba. Basta con colocar, delante de "p[x]", que será el resultado de transformar "p" de la manera indicada, el prefijo 'x̂' (prefijo abstractor), y tendremos: "x̂p", que se lee: "(Existe) la propiedad de ser un x tal que p[x]", o también "(Existe) la clase de los entes, x, tales que p[x]".

Así podemos fabricar designadores —llamarémoslos 'abstracciones'— de cualesquiera clases; una abstracción difiere de un nombre propio en que no es un bloque semánticamente monolítico, sino que cabe deducir qué cosa es lo significado al conocer cuáles son los significados de las expresiones constituyentes de la expresión total.

Así podemos, p.ej., encontrar una primera abstracción para la existencia. 'Existe él' designa lo mismo que 'él'. Luego 'la propiedad de ser un ente tal que él existe' designará lo mismo que 'la propiedad de ser un ente tal que él'; y eso será, en notación simbólica, designado así: 'x̂x'. La existencia será, pues, la clase de los (entes) x tales que x.

Acápite 2.º LA EXISTENCIA ABSOLUTAMENTE REAL, Y LOS DEMAS ENTES INFINITOS

Cabe ahora preguntarse cuán existente es la existencia. Sin poder ofrecer ningún argumento decisivo o contundente a favor de mi respuesta (no creo en argumentos contundentes o decisivos), con todo me arriesgaré a afirmar que la existencia existe absolutamente y es lo único que existe absolutamente. (Defino 'Es absolutamente verdad que' así: 'Es afirmable con verdad que es enteramente verdad que'. 'Es enteramente verdad que' (='Es del todo (=100%=completamente=totalmente=plenamente) verdad que') lo escribimos así, en notación simbólica: 'H'. De modo que 'absolutamente' se escribe 'BH', o, abreviadamente, '**H**'.) Porque la existencia es una perfección, y cada perfección se posee a sí misma superlativamente, e.e. en una medida al menos igual a aquélla en que la posee cualquier otro ente. Pero —a diferencia de lo que sucede con otras propiedades, que pueden ser poseídas estrictamente en la misma medida (o sea: en medidas idénticas dentro de cada aspecto último de lo real) por dos entes diversos—, la existencia no puede ser poseída por dos entes diferentes estrictamente en la misma medida. Luego la existencia es lo que posee en mayor nivel el existir, e.d.: es una cosa tal que nada posee el existir más que ella, y ella, en comparación con cualquier otro

Copyrighted material

ente dado, posee el existir, relativamente al menos, más que ese otro entre (e.d. hay algún aspecto de lo real en el cual ella es más existente que ese otro ente dado, sea el que fuere).

Junto a la existencia, cuyo grado de realidad, por ser absoluto, es infinito en todos los aspectos, se dan otros entes que también son infinitos. Como resultará todavía más claro en el capítulo 12.º, debe existir un grado ínfimo de verdad o existencia, e.e. un ente (ente en el sentido propio, algo dotado de realidad en todos los aspectos) tal que existir menos que él sea no existir en absoluto. Ese ente será lo infinitesimalmente real o verdadero, y lo llamaremos también 'lo infinitamente irreal'. La negación de ese ente será infinitamente existente, porque será un ente tal que, en todos y cada uno de los aspectos de lo real, posea un grado de existencia que sólo infinitesimalmente difiera de la existencia plena de lo absolutamente real —que es la existencia misma—; y lo que sólo infinitesimalmente difiere de lo infinito es, también ello, infinito. Tenemos, pues, ya dos entes infinitos: la existencia (absolutamente real, e.e. totalmente real en cada aspecto) y lo infinitesimalmente irreal (un ente que, por ser la negación de lo infinitesimalmente real, tiene, en cada aspecto, un grado de existencia que es, a la vez, infinitamente real e infinitesimalmente irreal). Mas, en virtud del principio de plenitud al que nos hemos adherido en el capítulo anterior, entre cualesquiera dos entes deben existir todos los grados —o, mejor dicho, niveles— intermedios posibles. Como hay infinitos aspectos de lo real, cada uno de los cuales subsume a otros infinitos aspectos, que son subaspectos suyos, y así al infinito, dados dos niveles de realidad, y siendo el primero, relativamente por lo menos, más elevado que el segundo, pueden existir infinitos niveles intermedios, e.e. niveles que, en algún aspecto, sean menos reales que el primero, y que, en algún aspecto, sean más reales que el segundo, pero que sean, en todos los aspectos, al menos tan reales como el segundo y también, en todos los aspectos, a lo sumo tan reales como el primero. Mas si pueden existir, entonces existen, en virtud del principio de plenitud defendido en el Ac.2.º del cap.5.º. Se dirá que un hecho es *prioritario* respecto de otro ssi el segundo es, en todos los aspectos, a lo sumo tan real como el primero, pero el primero es, en algún aspecto, más real que el segundo; pues bien, en virtud del principio de plenitud, si x es prioritario respecto de z, hay al menos un ente, u, tal que u es prioritario respecto de z, pero x es prioritario respecto de u. Es lo que cabe llamar 'principio de densidad existencial'. Es obvio que la existencia es prioritaria respecto de lo infinitesimalmente irreal; luego, por el principio de densidad, hay infinidad de entes infinitos, e.e. de entes que son, en cada aspecto, a lo sumo infinitesimalmente irreales: cada ente infinito diferente de la existencia (que es lo único absolutamente real) y de lo infinitesimalmente falso será, en algunos aspectos, infinitesimalmente irreal y, en otros aspectos, totalmente real.

Voy a proponer ahora la tesis siguiente: los aspectos de lo real son entes infinitos. Así, los mundos-posibles son aspectos de lo real; lo real es la existencia, que es lo absolutamente existente (y que es, por consiguiente, Dios); los mundos-posibles son, pues, aspectos de Dios, atributos de Dios (como lo

Copyrighted material

he defendido en (P:12), donde he definido esa palabra 'atributo'; pero podemos prescindir aquí de esa cuestión).

El argumento principal que apoya ese aserto es el siguiente: al final del Ac.2.º del cap.3.º indicamos que un mundo-posible o aspecto de lo real es un conjunto de hechos maximalmente coherente, siendo el suceder de un hecho, h, en un mundo, w, lo mismo que el ser abarcado h por w. El mundo-real, la Existencia, es lo que abarca a cada hecho, h, en la misma medida en que [existe] h; e.d. el ser abarcado un ente cualquiera por la Existencia es lo mismo que ese ente. De ahí que los mundos-posibles o aspectos de lo real estén todos subsumidos o englobados por la Existencia, por el mundo-real. Si a un hecho, h, la Existencia le asigna como contenido veritativo (o sea: como nivel existencial) una secuencia de valores de verdad $\langle u^1, u^2, u^3,...\rangle$, entonces, dado un mundo-posible cualquiera, w, el contenido veritativo o nivel existencial que a h le asigna w (en otras palabras, el contenido veritativo que al abarcamiento de h por w le asigna la Existencia) será una subsecuencia de la dada, o sea una secuencia $\langle u_{w^1}, u_{w^2},...\rangle$, donde para cada i hay un j (siendo i y j enteros positivos) tales que $w^i=j$ y, además, $i \leq j$ y, para cualesquiera enteros positivos k y k', si $w^k=k'$, entonces $j<k'$ ssi $i<k$. Mas eso significa que entre la Existencia, e.d. la Realidad, y los aspectos de la misma debe de haber una vinculación íntima, pues dichos aspectos son las esferas o planos más inmediatamente constitutivos de la Realidad. Esa vinculación sugiere que entre la Realidad y los aspectos de la misma ha de darse una contigüidad, un contacto o una cercanía infinita, la cual parece poder entenderse fácilmente si concebimos a esos aspectos como entes que, por ser infinitamente existentes en todos los aspectos, sólo difieren del grado absoluto de existencia de la Realidad misma —cuando difieran, e.e. en aquellos aspectos en que difieran— por una distancia infinitesimal.

A este argumento añadiré el siguiente: sabemos que el que suceda un hecho h en un mundo-posible o aspecto de lo real, w, es el que h sea abarcado por w. Mas ¿no parecería también recomendable, al menos en los más casos, identificar ese suceder con el abarcamiento inverso? Así podríamos identificar el suceder en la Realidad que Demóstenes es patriota, o sea el patriotismo de Demóstenes, con el ser una propiedad de la Realidad el que sea patriota Demóstenes. La realidad o existencia de un hecho sería el que dicho hecho caracterizara a la Realidad, el que ésta participara de ese hecho, lo ejemplificara. Similarmente, el suceder en un mundo-posible que Jasán se compadece de su pueblo equivaldría a que ese mundo-posible tuviera como propiedad suya la compasión de Jasán por su pueblo. Establecido eso, resultaría que la pertenencia de un hecho h a un mundo-posible w sería lo mismo que el abarcamiento de w por h; el abarcamiento sería, pues, simétrico cuando el abarcante fuera un mundo-posible o aspecto de lo real (incluida la propia Existencia). Ahora bien, con ser todo lo atractivo que es ese principio de simetría, sobre el cual volveremos en el Ac.6.º del presente capítulo, ha de ser restringido y matizado para evitar incoherencias: diremos sólo que, para todo aspecto de lo real, w, y todo hecho, h, que sea un *ente finito,* el abarcar w a h es lo mismo que el abarcar h a w. Y a tal enunciado lo llama-

Copyrighted material

remos *'principio de reversibilidad'*. Pues bien, sentado tal principio, resultarían aporías (dificultades lógicas insalvables) si quisierámos aplicar a los aspectos de lo real el principio de separación, a saber: que un ente cualquiera, z, es abarcado por la clase de los entes x tales que ...x--- en la medida en que sea verdad que ...z---. Sobre ese principio véase el cap.6.º. Aunque maticemos ese principio —como lo haremos en el cap.6.º—, seguirá siéndoles inaplicable a los aspectos de lo real, si es que se acepta el principio de reversibilidad. Así pues, lo sensato es excluir del campo de aplicabilidad del principio de separación a los aspectos de lo real (condicionalizar dicho principio con una prótasis que indique que el ente z de que se trate no es, en absoluto, un aspecto de lo real). En escapar al ámbito de aplicabilidad del principio de separación estriba la *transcendencia lógica* de un ente. ¿Qué entes son lógicamente transcendentes y por qué lo son? Una conjetura plausible es que lo son los entes infinitos (infinitamente existentes en todos los aspectos) y por ser tales; porque su infinitud existencial los sitúa allende las delimitaciones o demarcaciones que afectan a los entes finitos, coartándolos, cual lindes o morcueros. Y ese papel delimitativo juega, para los elementos finitos, el principio de separación, que sólo permite a un elemento finito ser abarcado por la clase de entes que juegan al ajedrez y cantan jotas —pongamos por caso— en la medida en que ese elemento juegue al ajedrez y cante jotas. Los entes infinitos, por serlo, están exentos de tales delimitaciones o constreñimientos. Así pues los entes infinitos son lógicamente transcendentes (no se les aplica el principio de separación). y son *los únicos* entes lógicamente transcendentes. De ahí, dada la transcendencia lógica de los aspectos de lo real a que nos llevaba la admisión del principio de reversibilidad, se desprende que los aspectos de lo real son entes infinitos.

Acápite 3.º VERSION INGENUA DEL PRINCIPIO DE SEPARACION Y CORRECCION DE LA MISMA POR QUINE: ELEMENTOS VS NO-ELEMENTOS

En el capítulo 9.º voy a proponer la tesis de que la existencia de cada ente infinito es idéntica a la quididad del mismo. Un corolario de esa identidad es que los entes infinitos son transcendentes, e.e. que no se aplica a ellos el principio de separación. Voy a aclarar todo esto y explicar cómo se sigue la mencionada conclusión. Pero es menester dar, primero, un rodeo.

El principio de separación, en su versión ingenua, dice que un ente cualquiera ejemplifica la propiedad de ser tal que... en la misma medida en que es tal que... Lo que quiere decir que cabe cortar, separar, en "x ejemplifica la propiedad de ser tal que p[x]" todo salvo "p[x]" y el resultado de tal ablación tendría siempre el mismo valor de verdad que la oración dada.

Copyrighted material

Pero el principio de separación en esa versión ingenua es indefendible. Ante todo, resultarían aporías lógicas; será trivial o delicuescente cualquier sistema cuyo arsenal de reglas de inferencia sea razonablemente poderoso y que, a la vez, contenga como teorema el principio de separación en su versión ingenua. (Véase en el Prólogo de este libro una definición de 'delicuescencia'.)

Una solución es la propuesta por Quine, que yo considero correcta e incluíble en nuestra ontología, con retoques y adaptaciones; consiste en postular elementos y también no-elementos; son elementos los entes que pertenecen a clases, y no-elementos los que no pertenecen a clase alguna; así, formula Quine el principio de separación como sigue: pertenece x a la clase de los entes x, tales que p[x] ssi: x es un elemento y p[x]. De donde se deduce que, p.ej., no es un elemento el conjunto de Russell (el conjunto de todas las clases que no son miembros de sí mismas). A los no-elementos podemos también llamarlos: *entes inclasificables*.

Al adoptar esa sugerencia, lo hago porque me parece, con mucho, la más satisfactoria de entre las disponibles. Las dos alternativas más recomendadas, aireadas por atronadora propaganda, son la teoría russelliana de los tipos, y la teoría de conjuntos de Zermelo. Ambas comparten el inconveniente de rechazar la existencia de conjunto universal alguno, lo cual ya es una desventaja enorme, puesto que dejarían de tener sentido las palabras 'algo', 'cosa', 'todo', 'ente', 'existir'. La teoría russelliana de los tipos comporta el inconveniente suplementario de que, al proceder a infinitos desdoblamientos de lo real en escalones categoriales, ni siquiera tiene sentido afirmar o negar de un ente-de-nivel-n una propiedad que no sea un ente-de-nivel-n+1; por lo mismo, lo que se acaba de decir carece de sentido, o sea: si la teoría russelliana es verdadera, entonces es inefable. Por su lado, la teoría de Zermelo evita tales desastres pagando el precio de rechazar la tesis de que, para un conjunto cualquiera x, existe su complemento, e.e. la clase de entes no pertenecientes a x. La propiedad de abstenerse de fumar, por consiguiente, no existiría (y, cuando esos autores dicen 'no', a fuer de dignoscitivos que son, débese entender que están queriendo decir 'no... en absoluto'). Por todo lo cual, juzgo mil veces preferible una solución como la que propone Quine. Sólo que, para encuadrarla en nuestro sistema ontológico, requiere varias correcciones y matizaciones. En primer lugar, Quine, pensador dignoscitivo, sólo emplea el 'sí' y el 'no', sin distinguir grados ni en el 'sí' ni el 'no'. Pero nosotros sí hemos de establecer diferencia de grados. Al decir que los no-elementos, o los inelementos —¡llamémoslos así!— no pertenecen a clase alguna, ¿estamos significando que no pertenecen en absoluto a ninguna clase?

Ello acarrearía el inconveniente de que, a la postre, el conjunto universal no lo abarcaría todo, sino que habría entes totalmente carentes de esa propiedad, que, para Quine, es la de existir. (En el sistema aquí propuesto la existencia no es el conjunto universal, como se verá en el capítulo 9.º; todo ente pertenece a la existencia, pero no en medida absoluta, mientras que hay una propiedad —el ser aliquídico, de que hablábamos en la crítica de Sto. Tomás— que es absolutamente ejemplificada por cualquier elemento finito.)

Copyrighted material

Acápite 4.º EL PRINCIPIO DE GRADUALIDAD

Mi objeción a considerar que los inelementos o entes inclasificables no pertenecen en absoluto a clase alguna se funda, además, en el *principio de gradualidad,* según el cual todas las diferencias son de grado. (Para una argumentación, algo diferente de la brindada aquí, a favor del principio de gradualidad, vide (P:13), cap.9.º, acs.1-3.) Muy diversos motivos abonan a favor de este principio de gradualidad. Entre otros, esa visión armónica y cohesiva de la realidad, que tomamos de la herencia presocrática —de los milesios a Anaxágoras—, de la tradición platónica y neoplatónica, de la filosofía del renacimiento, y de los sistemas del racionalismo ontológico, como los de Leibniz y Spinoza; visión que excluye cortes totales, barreras infranqueables, resquebrajaduras en lo real; y contrapone, a la metafísica aristotélica de dicotomías tajantes y de zanjas que separan a los términos de cada dicotomía sin transición posible, una metafísica de graduaciones en la que siempre hay transición.

Por otro lado, aunque yo he rechazado el principio de estricta transitividad de la relación de predicación —adhiriéndome, así, a la revolución fregeana—, me parece, empero, aceptable una versión atenuada y comedida de esa transitividad, a saber: que si x ejemplifica a u, y u ejemplifica a z, entonces, en alguna medida, x ejemplifica a z. De donde resulta que cualquier cosa posee, en uno u otro grado, por ínfimo que sea, a cualquier propiedad. Prueba: sea x una cosa cualquiera, y u una propiedad cualquiera; u ejemplifica la existencia; la existencia pertenece a la quididad de x, e.e. al conjunto de las propiedades de x; por el principio comedido de transitividad, u ejemplifica, o pertenece a, la quididad de x; pero una propiedad pertenece a la quididad de un ente sólo si el ente posee, ejemplifica, dicha propiedad; como u pertenece a la quididad de x, x posee o ejemplifica u, o sea: u abarca a x.

Otro argumento, de mucho peso, invocable a favor del principio de gradualidad es el siguiente. Cualesquiera dos propiedades tienen una intersección, que es también una propiedad; pero ninguna propiedad es totalmente vacía (pues, de serlo, la propiedad existiría al margen de cualquier ente que la poseyera, lo cual va en contra de un principio aristotélico correcto —uno de los pocos en que el autor coincide con Aristóteles— según el cual existe el universal sólo en, con y por los entes que lo poseen o ejemplifican). Ahora bien, dado un ente cualquiera, x, existe la propiedad de ser (algo idéntico a) x, la x-idad; esa propiedad tendrá —en virtud de la primera premisa— una intersección con otra propiedad cualquiera dada, u; y —en virtud de la segunda premisa— tal intersección no será totalmente vacía. Añadamos ahora el postulado —evidente— de que, cuando la propiedad de ser algo idéntico a un ente tiene una intersección no vacía con otra propiedad, el ente en cuestión ejemplifica, en alguna medida por pequeña que sea, esta última propiedad. Y tenemos la conclusión: x ejemplifica a u, en alguna medida por pequeña que sea; de donde resulta (por la regla de apencamiento) que x ejemplifica a u, siendo x cualquier ente, y u cualquier propiedad.

Un tercer argumento a favor del principio de gradualidad es éste: como

Copyrighted material

voy a probarlo en el Ac.4.º del cap.8.º, existir es abarcar (de suerte que abarcar a algo es existirlo). Siendo ello así, supongamos que una clase o propiedad, x, no abarca en absoluto a un ente dado, x. Equivale eso, pues, a que z no existe en absoluto a x. Apliquemos ahora dos principios platónicos —examinados en el cap.2.º de la Sección I—, a saber: 1.º) "Si z no guarda (en absoluto) con x la relación u, entonces z guarda con x la relación (super)complementaria respecto de u" (p.ej., 'Si Jasán no ama (en absoluto) al proletariado, Jasán guarda con el proletariado la relación de no-amar (en absoluto) [o sea: Jasán tiene hacia el proletariado carencia (total) de amor]'); 2.º) "Si z guarda con x la relación u, z ejemplifica a u" (p.ej., 'Si Mónica acaricia a Umba, Mónica acaricia'). De esos dos principios se deduce, dada la suposición de que z no abarca (=no existe) en absoluto a x, que z tiene la propiedd de no existir en absoluto. Esa propiedad será la más vacía de todas, pues ningún ente puede satisfacer su matriz ('no existe en absoluto') en medida alguna (con otras palabras: el sintagma verbal 'no existe en absoluto' no se aplica nunca con verdad, en ningún grado, a ningún ente). Esa propiedad estará incluida en cualquier propiedad, pues, si la matriz "p" implica estrictamente (es a lo sumo tan verdadera como) la matriz "q", para cualesquiera entes que se tomen como valores semánticos de las variables libres de "p" y "q", entonces $\hat{x}p$ está estrictamente incluida en $\hat{x}q$, lo que acarrea que, si un ente es abarcado por $\hat{x}p$, lo es también por $\hat{x}q$. Como la propiedad de no existir en absoluto es incluida por cualquier otra, la clase z a que aludíamos, al ser abarcada por esa propiedad, lo es por todas las propiedades. Entre éstas está la de ser una propiedad de x, o sea: la de abarcar a x (propiedad que es la quididad de x; vide infra, cap.9.º); sentamos el principio adicional de que, si z ejemplifica la propiedad de abarcar a x, z abarca a x. Conclusión, z abarca a x. Esa conclusión se deduce de la suposición de que tal conclusión era totalmente falsa. Apliquemos una de las reglas de abducción: si la hipótesis de que Fp (es totalmente falso que p) entraña la verdad de que p, entonces es verdad que p. Con esta regla llegamos a nuestra conclusión final: z abarca a x (y eso para cualesquiera propiedad z y ente x, pues el razonamiento no comporta restricción alguna).

Cuarto argumento: un interesante —y, a mi modo de ver, plausible— principio platónico es el *de cercenamiento,* a saber: que, si "p" resulta de "q" por expansión sintáctica (sea de la propia fórmula "q" —añadiéndole algún complemento directo, indirecto o circunstancial—, sea de algún constituyente inmediato o mediato de "p", añadiendo a éste alguna determinación o calificación), entonces es verdadero el enunciado condicional "pCq". (Ejemplos: Si Landelina estudia el griego con entusiasmo, Landelina estudia el griego; Si Yaliso viaja los domingos a Portoviejo, Yaliso viaja; otro ejemplo, o serie de ejemplos, de ese principio de cercenamiento es el segundo de los dos esquemas platónicos utilizados en el argumento anterior.) Nótese que cabe la posibilidad de que la apódosis sea menos verdadera que la prótasis. Todo lo que se requiere para la validez del principio platónico de cercenamiento es que, de ser verdadera la prótasis, también sea —en uno u otro grado— verdadera la apódosis. Este principio (cuya enunciación rigurosa es

Copyrighted material

difícil de conseguir, hay que reconocerlo, mas que, sobre gozar de evidente base "intuitiva" o prefilosófica —por fundar, junto con el modus ponens, inferencias cuya corrección casi todo el mundo estaría gustosamente dispuesto a aceptar—, es sumamente útil, siquiera como pauta aproximativa o al menos heurística, para acercarse, mediante tanteos, a un tratamiento adecuado de construcciones sintácticas como complementación o adjetivación, tratamiento que reconozca el potencial o carga inferencial de que están dotadas tales construcciones) es lo diametralmente opuesto al principio aristotélico según el cual sólo tiene valor de verdad una oración a la que se hayan añadido tantas determinaciones y complementaciones cuantas se requieran para asegurar que, bajo ningún aspecto, lo dicho por la oración puede ser verdadero y falso a la vez. (Esa regla aristotélica de *expansión* comporta, claro, el inconveniente de relegar a la condición de pseudooraciones, carentes de valor de verdad, a casi todas las oraciones sintácticamente bien formadas que se suelen proferir —esterilizando con ello la aplicabilidad del principio de tercio excluso—, y hasta tal vez el de desencadenar un proceso al infinito, frustando así la posibilidad de oraciones en un lenguaje finitístico, o sea: en un lenguaje cuyas fórmulas bien formadas sean todas de longitud finita.) Pues bien, sea x un ente y sea z una propiedad cualquiera, siendo 'ϕ' un adjetivo o sustantivo tal que 'es ϕ' quiere decir 'es abarcado por z'; entonces, a tenor del principio de cercenamiento, debe ser verdad que, si x es un concebiblemente posible ϕ, x es ϕ (e.d. x ejemplifica a z); pero para cualesquiera ente x y adjetivo o sustantivo ϕ cabe decir que x es un concebiblemente posible ϕ, o un concebiblemente posiblemente concebible ϕ (siendo también entrañada la apódosis 'x es ϕ' por esta última fórmula), puesto que 'x es un concebiblemente posiblemente concebible ϕ' debe ser cierto siempre que quepa concebir que se diera la posibilidad de que alguien pudiera concebir a x como siendo un ϕ; y a algo así, tan débil, no parece podérsele oponer ningún obstáculo, para ningún x y para ningún adjetivo o sustantivo 'ϕ'. Así pues, cualquier ente ejemplifica a cada una de las propiedades.

Quinto argumento: argumento de la "fusión": al ser ejemplificada por un ente, una propiedad está en el ente; y está en él como "soldada" o "fundida" con él, pues, en primer lugar, las propiedades de un ente son constitutivas del ente, y el ente no debe ser simplemente algo allende sus propiedades, mas, por otra parte, de no estar como "fundidas" con el ente sus propiedades, el ente vendría a ser un mero haz de propiedades, no un *unum per se* —no habría en él genuina unidad—. Pero, sucediendo eso, resulta que cualesquiera dos propiedades de un ente están, en el ente, como "fundidas" entre sí (ya que, obviamente, esa relación, difícil de determinar exactamente y a la que, metafóricamente, llamamos 'fusión', debe ser transitiva, pues es algún tipo de cuasiidentidad o subidentidad). Pero dada una propiedad cualquiera, ésta puede así venir "fundida" con el existir en cierto ente, viniendo por otro lado "fundido" el existir con otra propiedad cualquiera en otro ente. Cualesquiera otros rasgos que quepa atribuir a esa fusión, la transitividad nos lleva a concebir que, por muy relativizadamente que sea, cualesquiera dos propiedades están fundidas entre sí en algún sentido, y lo natural es de-

Copyrighted material

ducir de eso que cualquier ente que ejemplifique a una de ellas también ejemplifica, en algún grado por ínfimo que sea, a la otra.

Sexto argumento ("de Aristóteles" o de la cuña): para que un conjunto, x, pueda dividirse en dos subconjuntos fuertemente disjuntos (o sea: tales que no haya ente alguno en absoluto que pertenezca a ambos) debe de haber otro conjunto, z, que tenga algún subconjunto propio fuertemente disjunto respecto de x pero tal que la intersección entre x y z sea uno de los dos subconjuntos de x fuertemente disjuntos entre sí; pues, de no haber tal subconjunto en parte exterior a x, que venga —por decirlo así— a hendir, como una cuña, a x en dos, no se ve cómo el propio x puede partirse o dividirse en dos. (En efecto: sin esa cuña ¿qué es lo que caracterizaría a uno de los dos subconjuntos en cuestión de x, diferenciándolo del otro? No el estar incluido en x, pues eso les es común. Pero sólo puede diferir un subconjunto de otro en la medida en que difieran sus respectivas inclusiones en ciertos conjuntos.) Siendo ello así, resulta, que, si hay cualquier conjunto universal —algún conjunto al que todo pertenezca, en algún grado—, entonces no hay dos conjuntos fuertemente disjuntos entre sí. Como sí hay un conjunto universal —la existencia—, resulta que cualesquiera dos conjuntos tienen algún miembro en común. Aplicando el principio de ejemplificación (si el síngulo de x —la propiedad de ser (un ente idéntico a) x— tiene algún miembro en común con z, entonces x es miembro de z), resulta que, por el principio del síngulo (para cada ente x existe el síngulo de x), es verdadero el principio de gradualidad: cada ente pertenece (en el grado que sea) a todos los conjuntos.

Séptimo argumento ("de Parménides"): el ser es *lo* constitutivo de cada ente, o sea: es su único constitutivo último (en el sentido de que sólo el ser constituye a todos y cada uno de los constituyentes directos e indirectos de un ente de tal manera que constituya a cada uno de ellos en la medida en que existe). Así pues, todo lo que hay es el ser y entes cuyo único constituyente último es el ser. Pero, si algo tiene a cierta propiedad como su único constituyente último, ese algo no puede tener más propiedades que las de su constituyente último, debiendo tener, empero, todas esas propiedades. (De no suceder así, el constituyente y lo por él constituido serían entidades radicalmente heterogéneas entre sí: y, entonces, habría en la realidad algo radicalmente heterogéneo respecto del ser, lo cual es imposible.) Por lo tanto, cualesquiera dos entes comparten entre sí todas sus propiedades (por compartirlas cada uno de ellos por separado con el ser). De donde, obviamente, se deduce el principio de gradualidad.

Octavo argumento (de los conjuntos *desbordantes*): un conjunto desbordante es un conjunto tal que no puede imponerse ningún límite más allá del cual quepa correctamente decir que una cosa deja por completo de pertenecer a dicho conjunto. Ocurre eso, p.ej., con la propiedad de hallarse entre Constantinopla y Harari: la medida en que sea verdad de algo que se halla entre Constantinopla y Harari dependerá de la proximidad de ese algo a uno u otro de los trechos que forman aquella línea curva de la superficie de nuestro planeta que sea la más corta entre ambas ciudades; pero por alejado que esté un ente, en nuestro planeta, de esa línea, algo cerca se encontrará de

Copyrighted material

ella, y además estará vinculado por un *continuum* de transiciones inapreciables a cierto ente del que sea totalmente cierto que tiene esa propiedad de hallarse entre las dos ciudades mencionadas; por ello, cada ente que ocupe algún emplazamiento geográfico en nuestro planeta poseerá esa propiedad en alguna medida; pero, cada ente, en el universo, ejemplificará esa propiedad en alguna medida; porque un ente que esté un metro encima de la superficie de nuestro planeta sí la ejemplificará —acaso en medida sumamente elevada, si está por encima de un trecho de la línea aludida—; otro que esté un metro más allá, también, sólo que en medida algo menor; y así sucesivamente para cualquier ente en el espacio; supuesto ahora el principio de que cada ente ocupa al menos una ubicación espacial en alguna medida, cada ente ejemplifica, así sea en medida exigua o hasta ínfima, la citada propiedad. Luego ésta es desbordante. (Son desbordantes también, p.ej., los colores: cabe mostrar de manera similar que, dado un objeto cualquiera, hay un continuum de transiciones inapreciables entre el color, o la incoloridad, que tenga y cierto color dado de antemano, sea éste rojo, azul o cualquier otro. Aunque menos notoriamente, son también desbordantes propiedades como la de ser una casa, ser una peña, ser un vertebrado, ser un átomo, ...) Pues bien, parece que el conjunto de conjuntos desbordantes es desbordante: no parece que pueda establecerse ninguna raya tal que los conjuntos que quedan a un lado de la misma sí sean desbordantes, mientras que los que queden al otro lado no lo sean en absoluto; habrá un continuum de transiciones inapreciables de un conjunto desbordante a otro no desbordante, de tal manera que el conjunto claramente desbordante en cuestión sea como el no desbordante pero sin la tajante rigidez de bordes que a éste último caracterice. (P.ej., si es no desbordante la propiedad de medir exactamente 1.784,3214 mm, una propiedad desbordante con ella relacionada es la de medir aproximadamente eso; y entre las dos hay un continuum de propiedades, separadas entre sí por diferencias apreciables, de propiedades que ni son tan laxas como la segunda ni tan puntuales o nítidas como la primera). Así pues, en uno u otro grado, siquiera infinitesimal, todo conjunto es desbordante. Y, por consiguiente, en uno u otro grado, siquiera infinitesimal, cada conjunto es universal, o sea: abarca a todo ente, ya que nunca puede imponerse para un conjunto desbordante un límite tajante y total tal que lo que se halle más allá del límite no pertenezca en absoluto al conjunto en cuestión.

Noveno argumento: Las relaciones que guarda un ente con otros son constitutivas del ente (son, en alguna medida, "internas", pues, de no, el ente sería un indiferente sustrato más allá de —y, por lo tanto, de suyo ajeno a, e inafectado por— las relaciones que guarde con otros entes, el cómo se las haya con los demás entes que forman la realidad (y eso sería un inadmisible aislacionismo metafísico). Esa constitutividad debe comportar algo similar, aunque más débil, a la identidad: que el constituyente comparta sus propiedades con lo por él constituido —siendo, claro, transitivo ese compartimiento; así pues, si dos entes guardan alguna relación, deben —en algún grado— compartir sus propiedades. Ahora bien, cualesquiera dos entes están unidos por al menos una relación; por lo cual, cualesquiera dos entes com-

Copyrighted material

parten todas sus propiedades; pero, como cada propiedad está —en algún grado al menos— ejemplificada por algún ente, resulta que cada propiedad está —en uno u otro grado, por pequeño que sea— ejemplificada por todos los entes.

Acápite 5.º FORMULACION SATISFACTORIA DEL PRINCIPIO DE SEPARACION

Abrazando, pues, el principio de gradualidad (todas las diferencias son de grado y, por ende, cada cosa posee, así sea en un grado ínfimo, cualquier propiedad), debemos tener eso en cuenta en la formulación de una versión adecuada del principio de separación. En primer lugar, lo que nos preguntábamos acerca de los inelementos (a saber: si no pertenecen en absoluto a clase alguna), debe ser respondido diciendo que, como son entes, los inelementos pertenecen a cualquier clase; lo que sucederá, pues, es que pertenecerán sólo infinitesimalmente, e.e. sólo en la medida más exigua de todas, en medida ínfima (y ello en cada aspecto de lo real) a cualquier clase que no sea un ente infinito —esta restricción va a ser justificada en breve.

En virtud del principio de gradualidad ya no podemos decir que un ente, si es un elemento, pertenece a la clase de entes tales que... en la misma medida en que... Porque cabe que la característica que aparezca en lugar de los puntos suspensivos sea tal que el ente no la satisfaga o cumpla en absoluto (p.ej., si contiene functores de "umbral" alético, como 'más bien', 'bastante', etc.). Pero podemos solventar esa dificultad como sigue: en vez de decir que un elemento, x, ejemplifica la propiedad de ser tal que p[x] en la medida en que es verdad que p[x], diremos: un elemento, x, ejemplifica la propiedad de ser tal que p[x] en la medida en que es cierto, o punto menos, que p[x]. 'Es cierto o punto menos que' lo escribiremos, en notación simbólica, 'g', y lo entenderemos así: para una oración "q", si "q" es, en el i-ésimo aspecto último de lo real, verdadera en uno u otro grado (lo que notaremos así: si $/q/_i \neq 0$, siendo $/q/_i$ el i-ésimo componente del contenido veritativo del hecho de que q), entonces $/gq/_i = /q/_i$; pero si $/q/_i = 0$, entonces $/gq/_i = a$, siendo a el grado ínfimo, *infinitesimal,* de verdad o existencia, e.e. lo menos existente o verdadero de todo lo verdadero.

Por consiguiente, habríamos llegado a esta formulación provisional del principio de separación: x posee la propiedad de ser tal que p[x] en la medida en que es verdad, o punto menos, lo siguiente: x es un elemento y p[x]. Esa formulación es ya compatible con el principio de gradualidad, porque, en virtud de ella, cada ente, x, posee, a lo menos infinitesimalmente, la propiedad $\hat{x}p$, aunque de ningún modo sea un elemento o aunque de ningún modo cumpla la condición o característica manifestada por la matriz "p".

Copyrighted material

Acápite 6.º ACLARACIONES Y PUNTUALIZACIONES: LOS ENTES GARBULLOSOS, LA TRANSCENDENCIA DE LOS ENTES INFINITOS Y EL PRINCIPIO DE EXTENSIONALIDAD

Mas siguen en pie dos problemas: el primero es el de tratar de aclarar qué sean y cuáles sean los inelementos; el segundo, el de ver qué se hicieron los entes infinitos, y cómo se les aplica o deja de aplicárseles el principio de separación.

Con respecto al primer problema, mi respuesta es que los inelementos o entes inclasificables son los *entes garbullosos,* entendiendo por tales aquellos entes cuyo nivel de existencia es, por decirlo metafóricamente, una desbarajustada zalagarda, a saber: aquellos que, existiendo en determinados aspectos en medida meramente infinitesimal, tienen, en cambio, en otros aspectos un grado de existencia mayor que el infinitesimal. Tales entes (que no podrían dejar de existir, dado el principio de plenitud) son, sin embargo, como ónticamente desproporcionados o contrahechos. Los niveles existenciales de tales entes son demasiado desacompasados o inarmónicos como para que puedan esos entes comportarse regularmente; son los proscritos de la estructura ontológica, entes que no pertenecerán, salvo infinitesimalmente, a ninguna clase que sea un ente finito. Entre ellos están esas clases "raras" que engendrarían aporías de no ser por la proscripción que sobre ellos pesa. Y, como vamos a ver en seguida, en el capítulo 7.º, también el no-ser, la inexistencia, es un ente garbulloso, un inelemento.

Estamos ahora en el dintel del hallazgo de una formulación satisfactoria del principio de separación. Este principio —o, mejor dicho, la apódosis del mismo— será la fórmula (más exactamente: el *esquema*) que enunciamos en el último párrafo del Acápite precedente: la clase de entes x tales que p, x̂p, abarca al ente x estrictamente en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que, siendo x un elemento, p. Lo que hay ahora que añadir es una prótasis que indique en qué condiciones sucede eso. Pues bien, tal prótasis es una disyunción: sucede si, o bien x es un elemento finito, o bien tanto x como x̂p son entes finitos. E.d., sucede siempre que se dé una de estas dos condiciones: 1.ª) que x no sea en absoluto un ente infinito y que tampoco sea, en absoluto, un ente garbulloso o inclasificable; 2.ª) que la clase de entes x tales que p, lo mismo que el ente x, sean entes finitos, e. d. que sea totalmente falso que uno u otro de ellos sea un ente infinito. A esa versión la vamos a llamar '*versión positiva* o por modus ponens'. Podemos formular también una *versión contrapositiva* o por modus tollens o contraposición del esquema de separación: cuando haya diferencia entre el abarcamiento de un ente x por x̂p —por la clase de entes x tales que p— y el ser cierto o punto menos que, siendo x un elemento, p, entonces: o bien (1.º) es que x es un ente infinito; o bien (2.º) es que, siendo x un ente garbulloso, x̂p es un ente infinito.

La justificación de tal restricción o condicionalización a que sometemos al principio de separación viene dada como sigue. Vamos a estudiar, porque

Copyrighted material

resulta más claro, la última versión —la versión por modus tollens, o *versión contrapositiva*—, examinando los dos casos, los dos disyuntos cuya disyunción constituye la apódosis de esa versión. Para el caso 1.º cabe alegar las consideraciones que expusimos al final del Ac.2.º del presente capítulo y, además, reforzar esas consideraciones alegando que un ente infinito, por ser tal, parece deber carecer de una quididad diferente de él mismo; pues la quididad de un ente, que es el conjunto de las propiedades del ente, es una barrera o frontera que, por un lado, delimita al ente de los demás, acotando, frente a los demás, el terreno o puesto entitativo de ese ente, y evitando que cualquier otra cosa se confunda con él, pero que, al hacerlo, deja por otro lado como cercado o ceñido a ese mismo ente, impidiéndole hollar terreno ajeno, participar, p.ej., de determinada propiedad en medida superior a aquella en que sea cierto o punto menos que no participa de una propiedad a ella opuesta —p.ej. del complemento de la propiedad dada—. Esos constreñimientos o cortapisas parecen reñidos con la infinitud o ilimitación de los entes infinitos: si esa demarcación, ese cercamiento —mediante el cual se evita la confusión entre un ente y los demás y se salvaguarda así el principio de identidad de los indiscernibles—, es la tarea de la quididad, puede esperarse que un ente infinito no tenga más quididad que a sí mismo; él será su propia quididad. Pero la quididad de un ente es el conjunto de las propiedades de ese ente, el conjunto de las clases que abarcan a ese ente. Luego un ente infinito es el conjunto de las clases que lo abarcan, el conjunto de los entes de los que él participa. Como también cada ente, sea el que fuere, es el conjunto de sus miembros —el conjunto de los entes que de él participan—, resulta que, tratándose de un ente infinito, es lo mismo que ese ente sea el conjunto de sus miembros que el conjunto de aquellas clases de las cuales él es miembro. Y ahí tenemos la raíz de un *principio de reversibilidad* del abarcamiento para los entes infinitos en general, que generaliza el apuntado al final del Ac.2.º, para sólo aquellos entes infinitos que son los aspectos de lo real o mundos-posibles. (Si sucede o no que todo ente infinito es un aspecto de lo real es una cuestión que prefiero dejar abierta y que no veo bien cómo zanjar.) No es que identifiquemos en general, si x es un ente infinito y z un ente *cualquiera*, el ser abarcado x por z con el serlo z por x; identificamos esos dos abarcamientos sólo en el caso de que, siendo x un ente infinito, z sea un ente finito; pues, si no introdujéramos tal restricción, resultaría una consecuencia absurda, a saber: como la pertenencia de un ente cualquiera a la Existencia es lo mismo que ese ente, si x es un ente infinito diferente de la Existencia misma —y, por ende, un ente que en algunos aspectos es infinitesimalmente irreal—, el abarcamiento de x por la Existencia es, en algún aspecto, infinitesimalmente irreal; sin la restricción apuntada, tendríamos, pues, que la pertenencia de la Existencia a x sería también infinitesimalmente irreal en algún aspecto; ahora bien, el último postulado que vamos a sentar en este capítulo —en el párrafo final del mismo— es que un ente infinito abarca a la negación o inexistencia de algo en la medida en que no abarca a ese algo; si en algún aspecto fuera infinitesimalmente falso el abarcamiento de la Existencia por x, en ese aspecto sería (infinitesimalmente) verdadero

Copyrighted material

que x no abarca a la Existencia y, por ende y a tenor del postulado recién mencionado, sería (infinitesimalmente) verdad en ese aspecto que x abarca a la negación de la Existencia; pero eso es absurdo, porque la negación de la Existencia es absolutamente falsa, toda vez que la Existencia es absolutamente verdadera —ciento por ciento verdadera en todos los aspectos—; lo absolutamente falso sería una carencia *absoluta* de realidad, o sea: absolutamente nada de nada; mas sólo si algo existe, siquiera relativamente, es *algo,* y sólo siendo algo puede ser abarcado (en virtud del principio básico de nuestro antiesencialismo de que *ser-abarcado* entraña —al menos relativamente— *ser* a secas). Notemos de paso que, aun sin ese postulado adicional, resultaría un absurdo semejante —sin la restricción apuntada— en el caso de aquellos entes infinitos que son aspectos de lo real, ya que —aun sin el postulado adicional— es una tesis correcta (vide Ac.1.º del cap.3.º y acápites siguientes) que un aspecto de lo real abarca a la negación de algo en la medida en que no abarque a ese algo.

Pues bien, si un ente infinito es lo mismo que su propia quididad y si, por consiguiente, el que ese ente abarque a un ente finito es lo mismo que el que sea abarcado por éste, entonces obviamente debe alejarse a los entes infinitos del ámbito de aplicabilidad (de la apódosis de la versión positiva) del principio de separación. (Recuérdese que la apódosis de la versión positiva del principio de separación, en la definitiva formulación del presente acápite, es lo mismo que la formulación provisional del principio en el párrafo final del Ac.5.º de este capítulo.) Y, por consiguiente, uno de los casos en que puede fallar, para un ente x (la apódosis de la versión positiva d)el principio de separación es cuando x sea un ente infinito. Con ello se completa la justificación del disyunto (1.º) de la apódosis de nuestra versión contrapositiva del principio, en su definitiva formulación.

Para justificar el disyunto (2.º) hay que fijarse en que lo que ahí se prevé es que se den infracciones (de la apódosis de la versión positiva) del principio de separación para el caso de que la clase, x̂p, de los entes x tales que p sea un ente infinito mientras que el ente x sea un ente garbulloso, un inelemento. Con otras palabras: lo que estamos sentando con este disyunto es que, si x es un ente infinito, no sea forzosamente cierto que x pertenece a x̂p en la medida en que sea cierto o punto menos que, siendo x un elemento, p; porque esa medida, cuando x es un inelemento, será lo infinitesimalmente verdadero —un grado infinitesimal de verdad en todos los aspectos— (ya que, en ese caso, la fórmula "siendo x un elemento, p", al ser una conyunción cuyo conyunto izquierdo será *totalmente* falso, será totalmente falsa; luego el resultado de prefijar a esa fórmula el functor atenuativo 'Es verdad o punto menos que' será una fórmula infinitesimalmente verdadera); eso significaría que x debiera pertenecer a x̂p sólo infinitesimalmente. Pero hay clases a las que los entes garbullosos pertenecen, en algunos aspectos por lo menos, más que infinitesimalmente: la Existencia misma y algunos otros aspectos de lo real. Sea x un ente garbulloso; en algunos aspectos existe más que infinitesimalmente (o sea: *un tanto,* si identificamos el ser un tanto verdadero un hecho con su tener un grado suprainfinitesimal de verdad o reali-

Copyrighted material

dad); pero el existir un ente es su ser abarcado por la Existencia; luego, en algunos aspectos, x es un tanto abarcado por la Existencia; igualmente, el ser verdadero o existente x en un mundo-posible o aspecto de lo real w es el ser abarcado x por w; como en algunos aspectos es un tanto verdadero x, x pertenece un tanto a esos aspectos. Luego no podemos decir en general que los entes garbullosos pertenecen a cada clase sólo infinitesimalmente. Para no acudir a una solución demasiado complicada o *ad hoc,* lo más plausible es, precisamente, considerar que los entes garbullosos son inclasificables en clases que sean entes finitos, e.d. que un ente garbulloso cualquiera sólo infinitesimalmente es abarcado por una clase que sea un ente finito, aunque puede en cambio pertenecer en medida suprainfinitesimal a ciertos entes infinitos —es más, tiene de hecho que pertenecer suprainfinitesimalmente a determinados entes infinitos.

Dos puntualizaciones más como colofón de este capítulo: la primera es que, para garantizar un correcto principio de extensionalidad (según el cual "dos" clases o propiedades son la misma si es afirmable con verdad que cada cosa que pertenece a una de ellas pertenece también a la otra, y en la misma medida), y, sobre todo, para asegurar que tal principio sea teoréticamente útil y no quede bloqueado por la dificultad de constatar demostrativamente si cada ente infinito pertenece en la misma medida a dos clases o no, reforzaremos el principio de extensionalidad formulándolo así: son idénticas "dos" clases tales que es afirmable con verdad que: cualquier elemento finito pertenece a una de ellas en la misma medida en que pertenece a la otra; dicho de otro modo: que "dos" propiedades sean una sola y misma propiedad equivale estrictamente a que la pertenencia a una de ellas de un elemento finito cualquiera equivalga estrictamente a la pertenencia de ese elemento a la otra.

La segunda y última puntualización es que será menester disponer de un postulado que garantice que son elementos cuantos conjuntos constituyen una amplísima gama de clases —que tenemos necesidad de significar al aplicar la ontología o teoría de conjuntos al estudio de diferentes dominios de lo real, p.ej., al hacer matemática, y que, por lo demás, parecen regulares y normales en todo; y será también menester otro postulado que nos dé indicios de cuándo un ente es finito, diciendo, p.ej. —lo cual parece altamente verosímil— que cada ente infinito es tal que a él pertenece en medida superior a la infinitesimal cuanto tiene una realidad que sea, en todos los aspectos, superior a la infinitesimal; y que cada ente infinito es tal que abarca a la negación de un ente en la misma medida en que no abarque a ese ente.

Copyrighted material

CAPITULO 7.º

EL NO-SER Y LAS CARENCIAS O INEXISTENCIAS

Acápite 1.º LA EXISTENCIA DEL NO-SER

¿Existe el *no-ser,* o sea: la propiedad de no existir? Sí existe, porque es ejemplificado por muchas cosas. Todas las cosas, salvo la existencia misma, son relativamente inexistentes en algún grado; no equivale ello exactamente a que ejemplifiquen el no-ser, pues los entes garbullosos o inelementos no ejemplificarán el no-ser más que infinitesimalmente, y los entes infinitos pueden ejemplificar una propiedad en medida muy alejada de aquélla en que satisfagan la matriz de la abstracción con que se la designa. Así y todo, en virtud del principio de gradualidad, todos los entes, finitos o infinitos, garbullosos o elementos, ejemplifican el no-ser, e.e. la inexistencia, siquiera infinitesimalmente. Y cada elemento finito ejemplifica el no-ser, la inexistencia, en la medida en que es verdad o punto menos que ese elemento no existe.

De no existir en absoluto el no-ser, de ningún modo podría ser ejemplificado; y, entonces, cada elemento finito sería absolutamente real, lo cual es absurdo, en el marco de nuestra concepción según la cual (cf. supra, cap.5.º), si "dos" cosas son tan existentes una como otra en todos los aspectos, son, en verdad, una sola y misma cosa.

En una ontología que desconozca los grados de realidad, el no-ser o carecería por completo de existencia —y no habría, por consiguiente, no-ser en absoluto—; o bien sería la clase vacía. Pero en el marco de la ontología aquí propuesta no es lo mismo el no-ser que la más vacía de las clases. La más vacía de las clases es lo infinitesimalmente existente. ¿Por qué? Pues porque ninguna clase existe en medida superior a aquella en que hay algo que es miembro de ella; ahora bien, a la más vacía de las clases nada pertenece en

Copyrighted material

ningún aspecto salvo infinitesimalmente (esa clase es, p.ej., la intersección de la propiedad de ser bastante jovial con la de ser más bien no jovial). (Para encontrar una versión algo diversa pero más detallada de ese argumento, cf. infra, Ac.9.º del cap.12.º.) Así pues, la más vacía de las clases es tal que su nivel de existencia es infinitesimal; pero no puede haber más que un ente con un nivel infinitesimal de existencia (e.e. un ente cuyo grado de existencia sea infinitesimal en todos los aspectos). Por eso, la más vacía de las clases, *la clase vacía* por antonomasia, es lo infinitesimalmente real. Pero, como vamos a ver, el no-ser no es lo infinitesimalmente real, sino que es un ente garbulloso.

Acápite 2.º ASERCIONES DE RE Y ASERCIONES DE DICTO. ¿DOS SENTIDOS DEL VERBO 'EXISTE'?

En virtud de las restricciones a que sometimos, en el capítulo anterior, al principio de separación, debemos ahora introducir un distingo entre dos tipos de aserción: *de dicto* y *de re.* Más exactamente: partiendo de una aserción cualquiera, a la que podemos tomar como aserción de dicto, vamos a mostrar cuáles son las *transformadas de re* de esa aserción, las cuales serán llamadas *aserciones de re.* Sea "p" una oración cualquiera en la que figure una ocurrencia de un nombre propio (o de un término designador que no sea nombre propio, como una descripción definida); sea "e" tal nombre propio; sea "x" una variable que no figure en la fórmula "p"; sustituyamos en "p" cada ocurrencia de "e" por una de "x"; entonces la transformada *de re* de "p" respecto del nombre propio "e" será la fórmula "x̂pe", o sea: "la propiedad de ser un ente x, tal que p abarca a e". Una misma fórmula tendrá diferentes transformadas *de re* si contiene varios nombres propios.

Una fórmula atómica, o sea una fórmula con a lo sumo dos constituyentes que, por concatenación de los mismos, diga que lo significado por el primer constituyente abarca a lo significado por el segundo, será tal que una de las dos posibles transformadas *de re* de la misma equivaldrá estrictamente a la fórmula dada. Así, 'Góngora es culterano', que equivale a 'La culteranidad abarca a Góngora', tiene dos transformadas *de re,* a saber: 'La propiedad de abarcar a Góngora abarca a la culteranidad' y 'La propiedad de ser abarcado por la culteranidad abarca a Góngora'. De ellas, la segunda es equivalente a la dada, a 'Góngora es culterano'. Esa equivalencia se debe a que cada ente es lo mismo que la clase de sus miembros, e.d. que la propiedad de ser abarcado por ese ente —o sea: la propiedad que abarca a las cosas abarcadas por el ente en cuestión—. Por ello, el que Góngora sea abarcado por la culteranidad es lo mismo que el que sea abarcado por la clase de miembros de la culteranidad —e.d. por la propiedad de ser abarcado por la culteranidad—. Y ¿qué sucede con la primera transformada *de re* de la ora-

Copyrighted material

ción dada? ¿Equivale a ésta última? En el caso dado, sí, sin duda. Pero no siempre es así: si, en lugar de la culteranidad, tomamos la existencia, veremos que el resultado de la correspondiente transformada *de re* no es equivalente. En virtud del principio de reversibilidad que sentamos en el capítulo anterior, si x es un ente finito, entonces "x abarca a la existencia" equivale a "la existencia abarca a x". La quididad de Góngora, que es el conjunto de las propiedades de Góngora —o sea: la propiedad de abarcar a Góngora— es, sin lugar a dudas, un ente finito; diciendo que ese ente abarca a la existencia se dice una oración equivalente a afirmar que tal ente existe (es abarcado por la existencia); esta última aserción es equivalente a la expresión nominal 'la quididad de Góngora', pues cada ente es su propio existir. Similarmente, la oración dada 'Góngora existe' equivale a 'Góngora'. Pero 'la quididad de Góngora' no equivale a 'Góngora', ya que la quididad de Góngora es un ente diferente de Góngora. Luego la transformada de re de "x existe" con respecto a 'existe' puede y suele no ser equivalente a la oración dada.

Lo que sí es cierto es que, si una oración atómica biterminal "zx" ("z abarca a x") es tal que tanto x como z son entes finitos, entonces cualquiera de las dos transformadas *de re* de dicha oración es equivalente a la dada. Pero, eso sí, sea x finito o no, la transformada *de re* de "zx" con respecto a "x" —e.d. con respecto a lo que, usando terminología tradicional, podemos llamar: el ente que está en posición de sujeto—, a saber "û(zu)x" (la propiedad de ser abarcado por z abarca a x) será equivalente a la dada.

En el caso de una oración *semiatómica,* entendiendo por tal una oración que se obtenga a partir de una oración atómica prefijándole a ésta un functor o modificador alético —positivo o negativo—, la diferencia entre una lectura *de dicto* y una *de re* puede ser crucial, como lo vamos a ver en este capítulo con respecto a la negación. Así, una transformada *de re* de 'No existe la felicidad' será 'La propiedad de no existir abarca a la felicidad'. Y esa fórmula puede no ser estrictamente equivalente a la negación de 'Existe la felicidad', negación que era la fórmula *de dicto* dada. 'Existe la felicidad' puede leerse, categoremáticamente tomado el verbo 'existe', como 'La felicidad ejemplifica a la existencia' o, lo que es lo mismo, 'la existencia abarca a la felicidad'; y, sincategoremáticamente tomado ese verbo, como 'La felicidad' a secas. (La oración 'Existe la felicidad' es, en castellano, un alomorfo *en distribución complementaria* del nombre propio 'La felicidad', mientras que en árabe clásico puede que las respectivas traducciones sean alomorfos en distribución libre.) Ahora bien, como el abarcamiento de un ente cualquiera por la existencia es lo mismo que ese ente —lo cual se aplica hasta a los pseudoentes o cuasientes, aquellos hechos que tienen existencia o verdad sólo en algunos aspectos—, las dos lecturas de una aserción atómica con verbo 'existe' son estrictamente equivalentes entre sí. No hay, pues, dos *sentidos* diferentes de 'existe', uno categoremático y el otro sincategoremático.

Aplicando esas consideraciones a lo arriba señalado sobre las transformadas *de re* de aserciones (tomadas como) *de dicto,* veamos qué sucede en el caso de que éstas no sean atómicas sino semiatómicas. Veíamos el ejem-

Copyrighted material

plo de 'No existe la felicidad': como es la negación de 'Existe la felicidad', que equivale a la expresión nominal 'La felicidad', será una de estas fórmulas: 'No: existe la felicidad' o 'No: la felicidad' (el que esto último no sea una fórmula sintácticamente bien formada en la estructura superficial del castellano es irrelevante para nuestro propósito). Supongamos que, en un determinado aspecto, la felicidad es totalmente existente; su negación será, en ese aspecto, totalmente inexistente, totalmente falsa. Sin embargo, la transformada *de re* de esa negación será verdadera, al menos infinitesimalmente, en virtud del principio de gradualidad. Luego no hay equivalencia entre la oración *de dicto,* la dada, y su transformada *de re* respecto del sujeto.

Vale la pena señalar que la diferencia entre significados (o contenidos veritativos) de oraciones semiatómicas *de dicto* y sus respectivas transformadas *de re* respecto de sendos sujetos es algo que no se debe a que el verbo sea 'existe', sino que puede suceder con cualquier verbo; sucede siempre que la oración dada sea, en algún aspecto, totalmente falsa y, aunque no siempre, a menudo cuando el sujeto significa a un ente infinito. Lo primero se prueba de manera similar a como hemos probado la no equivalencia de 'No existe la felicidad' con su transformada *de re* respecto de 'la felicidad'. Lo segundo se deduce de la transcendencia lógica de los entes infinitos.

Lo que, en todo caso, deseo recalcar es que no se da ninguna diferencia de sentidos o significados (de contenidos veritativos) entre una oración con 'existe' categoremático y otra, por lo demás igual, con 'existe' sincategoremático.

Acápite 3.º DIFERENCIA ENTRE EL NO-SER, LA INEXISTENCIA DEL SER Y LA CLASE VACIA

Hemos visto que existe el no-ser; y hemos visto que la clase vacía (por antonomasia) es lo infinitesimalmente real. Pero el no-ser, vamos a ver ahora, no es lo infinitesimalmente real, sino que es un ente garbulloso. Y, desde luego, el no-ser no es tampoco la negación del ser, de la existencia, sino su complemento, lo que es muy distinto.

El no-ser no es la clase vacía, porque ésta es sólo infinitesimalmente ejemplificada. Pero muchos elementos finitos poseen o ejemplifican al no-ser en medidas muy superiores a la infinitesimal; tomemos, p.ej., el hecho de que la batalla de Asculo es una victoria albanesa; esa afirmación será verdadera en una medida de alrededor del cincuenta por ciento; sin duda ese hecho es un elemento y, desde luego, finito; por consiguiente, el grado en el que ejemplifica el no-ser será también de alrededor del cincuenta por ciento. Otros hechos ejemplifican el no-ser en medidas mucho más elevadas todavía (p.ej., la castidad de Carlos V, o, todavía más, la franqueza de Fernando VII, o su lealtad a la palabra empeñada, hechos todos que ejemplifican el

Copyrighted material

no-ser en medidas probablemente superiores al 99%, a lo menos en los aspectos prevalentes de lo real, que son los que constituyen el mundo de la experiencia cotidiana). Con ello se prueba que el no-ser no es la clase vacía por antonomasia (e.d. la más vacía de las clases).

Tampoco es el no-ser la negación del ser, o sea: de la existencia. Porque la existencia existe absolutamente; luego su negación es absolutamente inexistente, lo que significa que es, en todos los aspectos, enteramente falso que exista la negación del ser. No hay, pues, en absoluto y en ningún aspecto, cosa alguna que sea la negación de la existencia, e.d. la inexistencia de la existencia. Un error de Parménides estuvo en confundir 'Existe el no-ser' con 'No existe el ser'. Pero la inexistencia del ser es absolutamente falsa, en tanto que la existencia del no-ser es, poco o mucho, verdadera, si bien, como vamos a ver, es, en algunos aspectos, sólo infinitesimalmente verdadera; pues, siendo el no-ser un ente garbulloso, es, en algunos aspectos, infinitamente irreal (aunque, eso sí, como es un verdadero ente, no es enteramente irreal en ningún aspecto).

Que el no-ser es un ente garbulloso se prueba demostrando que, de ser un elemento, surgirían aporías; y que otro tanto sucedería si fuera un ente infinito. La prueba no es demasiado complicada, ni difícil; sólo que, como se desarrolla más perspicuamente en notación simbólica, una vez explicitados con todo rigor los axiomas y reglas de inferencia del sistema, juzgo preferible omitirla en este lugar.

Acápite 4.º HAY CARENCIAS O INEXISTENCIAS

Hemos visto que existe el no-ser, y que su existencia es en algunos aspectos ínfima y en otros aspectos no ínfima, por tratarse de un ente garbulloso. También existen las inexistencias, o carencias, o faltas. De dos modos cabe entender las carencias o inexistencias: de modo categoremático y de modo sincategoremático. Categoremáticamente entendida, una carencia es la ejemplificación del no-ser por un ente o estado de cosas. Sincategoremáticamente entendida, una carencia o inexistencia es la negación de un ente o estado de cosas. Como se ve, el modo categoremático es la transformada *de re* del modo sincategoremático, según el distingo terminológico del Ac.2.º. Sería preferible desdoblar, de ahora en adelante, la terminología, y reservar la expresión 'la inexistencia de x' para el sentido sincategoremático, utilizando en cambio, para el categoremático el sintagma 'el ser x inexistente'. Cuando aquello de lo que se trata —aquello cuya inexistencia se está dilucidando— es un elemento finito, la diferencia entre los dos significados es nula o, todo lo más, infinitesimal (que es lo que sucede si, p.ej., el estado de cosas en cuestión es, en un aspecto, enteramente real: entonces, en ese aspecto, la inexistencia —en sentido sincategoremático— del estado de cosas es total-

Copyrighted material

mente irreal, en tanto que la pertenencia del estado de cosas al no-ser, en ese mismo aspecto, es infinitesimalmente real). Por el contrario, tratándose de entes infinitos, puede haber una diferencia mayor que infinitesimal, y otro tanto sucede tratándose de entes garbullosos. Todo eso lo mostré ya en el Ac.2.º.

También la existencia ejemplifica el no-ser; y —en virtud del principio de reversibilidad sentado en el capítulo 6.º— la existencia ejemplifica a un ente finito cualquiera en la medida en que existe ese ente, o sea en la medida en que ese ente ejemplifica a la existencia. La existencia ejemplifica al no-ser en la misma medida en que existe el no-ser, o sea: infinitesimalmente en unos aspectos, y más que infinitesimalmente en otros. Así, la inexistencia de la existencia es absolutamente irreal o falsa, pero el ser la existencia inexistente es algo un tanto verdadero en algunos aspectos e infinitesimalmente verdadero en otros (ya que el ser la existencia inexistente es lo mismo que la inexistencia a secas, o sea: que el no-ser).

Para cada ente x (que sea realmente real, o sea: real en todos los aspectos) es siempre real o verdadera al menos una de las dos lecturas del sintagma 'la inexistencia de'. Porque, si, y cuando, x es falso o irreal, en uno u otro grado, es verdadera la lectura sincategoremática; y si, y cuando, x es totalmente verdadero, ejemplifica, por lo menos infinitesimalmente, el no-ser. Por lo que respecta a hechos que no sean entes realmente reales, sino que carezcan totalmente de verdad o realidad en algunos aspectos, los postulados ontológicos que hasta ahora hemos sentado no dicen si tales hechos ejemplifican propiedades o no las ejemplifican en absoluto; si ejemplifican algunas propiedades en todos los aspectos, o siempre se abstienen por completo, al menos en algún aspecto, de ejemplificar una propiedad dada, cualquiera que sea. Por ello, tomemos un hecho así, como, p.ej., que el pueblo namibiano es bastante feliz. Sin duda tal hecho, verdadero sin duda en 2.182, es totalmente falso en algunos aspectos. ¿En qué medida ejemplifica un hecho así propiedades como la existencia o la inexistencia? "Intuitivamente", estaría uno inclinado a pensar que, en algunos aspectos (p.ej., en 1982) ejemplifica totalmente la inexistencia, y no ejemplifica en absoluto la existencia, mientras que en otros aspectos (en 2182, p.ej.) ejemplifica, en una medida superior al 50%, la existencia, y no ejemplifica la inexistencia más que en medida inferior al 50%. Pero, si tales consideraciones de primera vista deben mantenerse en el desarrollo del sistema, o si deben ser modificadas en aras del rigor y la fuerza explicativa del sistema, es algo que vale más dejar pendiente de ulterior escrutamiento. En todo caso, esos hechos son, relativamente, del todo inexistentes y, por ende, su inexistencia, sincategóricamente tomada, es al menos relativamente verdadera.

Copyrighted material

Acápite 5.º REFUTACION DE ARGUMENTOS EN CONTRA DE LA POSTULACION DE INEXISTENCIAS

Réstame sólo defender la tesis de que hay carencias o inexistencias. El argumento esgrimido en contra de las mismas, tratando de ridiculizar la postulación de las mismas, es —ya nos topamos con él en la tradición aristotélico-escolástica— que esta mesa, p.ej., estaría cubierta de millones de cosas: carencia o falta de vituallas, falta de lingotes de oro, falta de topacios, falta o ausencia de tortugas, de alfanjes, de jarrones de porcelana china, etc. etc. Bien ¿y qué? Efectivamente, hay todo eso, y más, encima de la mesa. Ello no es óbice para que, cuando me preguntan qué cosas hay encima de la mesa, conteste que sólo hay mis papeles y una pluma; pues es obvio que quien me hacía la pregunta restringía el alcance de la palabra 'cosas' a objetos de cierta índole; al igual que, si digo 'Ya está aquí toda la gente' es obvio que no quiero decir que ya están aquí Nyerere, y Numeiri, y Begin, y Quine, y Constantino Schleswig-Holstein, y... Fallan, por iguales motivos, otras ridiculizaciones similares con matices diversos; p.ej., la que alega que, de existir las carencias, habría que enumerar al hacer el recuento de las riquezas minerales de España, la carencia de petróleo, y la de oro, y la de... Pero ¿quién ha dicho que sea una riqueza mineral la carencia o falta de una riqueza mineral?

Se ha dicho también —argumento de los escolásticos— que la inexistencia de x, por ser *inexistencia de,* es (una) inexistencia, y, siendo inexistencia, no existe, no la hay. Mas, en primer lugar, si el algo en cuestión carece, en determinado aspecto, de todo grado de realidad, su inexistencia es, en ese aspecto, totalmente real; la inexistencia de x no es inexistencia a secas, sino inexistencia, precisamente, *de x.* Y, en segundo lugar, aunque muchas inexistencias son en uno u otro grado inexistentes, no conlleva ello forzosamente que sean totalmente inexistentes. Los aristotélicos han ignorado, en la práctica, los grados de verdad y de falsedad.

Otro argumento más en contra de las inexistencias es que el mundo queda suficientemente descrito al describir los entes "positivos" que hay, sin que sea menester añadir una lista de lo que no hay. ¡Grave error! No queda el mundo suficiente y completamente descrito mientras no se haya añadido, en la lista de las cosas que hay, lo siguiente: que esas cosas que se indican en la lista son todas las que hay; eso será un hecho, algo, y, por consiguiente, una de las cosas que hay; y habrá todo lo que sea entrañado por ella, pues, si un hecho es real y entraña a otro, también es real éste último. Pero que sean ésas (las que figuren en la lista) todas las cosas que hay entraña la inexistencia de cuanto no figure en la lista; luego un inventario completo del mundo deberá incluir todas y cada una de estas inexistencias.

Copyrighted material

Acápite 6.º ARGUMENTOS A FAVOR DE LAS INEXISTENCIAS

A favor de la realidad de inexistencias abonan varios argumentos de muchísimo peso. Se resumen en esto: cabe decir (contra el viejo Brentano) que no puede parafrasearse cada verdad sobre una inexistencia de modo que ya no se haga referencia a inexistencias. Si irrita a alguien la falta de recursos en que se encuentra, hay algo que lo irrita; ese algo causa un efecto (la irritación), y tiene que tener sus causas, desde luego; como hay causas de que no se haya producido una revolución en Nepal, p.ej., aunque no conozcamos nosotros esas causas. No es lo mismo el que haya causas de una inexistencia que el que no haya causas de lo contrario; porque una inexistencia puede tener causas que hasta los adversarios de las inexistencias considerarían entes positivos. la falta de cultivo de la filosofía en un país puede estar causada por varios decenios de represión contra todo pensamiento independiente de la obediencia al poder establecido, p.ej. ¿No es algo "positivo" la represión? Dizque donde ponía su planta el caballo de Atila, había en lo sucesivo falta de hierba: ¿no es el casco de ese caballo algo real? ¿No es real y positiva la acción de plantar el casco en un lugar?

Y, sobre todo, ¿adónde iríamos a parar con el rechazo de las inexistencias? Quien se abstuviera de ayudar a alguien sería irreprochable, pues no habría hecho *nada* malo en absoluto, ya que una abstención, una inexistencia de acción, no sería nada en absoluto. (Cf. el tan traído y llevado problema de la diferencia entre matar y dejar morir, y la cuestión de los deberes positivos y negativos, tan debatida en la reciente literatura filosófica.)

Otrosí, la diferencia entre usar la expresión 'la existencia de' y usar la expresión 'la inexistencia de' depende del contexto, soliendo ocurrir que el idioma no ha acuñado un término "positivo" más que para uno de los opuestos alternativos, por lo cual es menester designar al otro con una perífrasis que empieza por 'la inexistencia de' y termina con el término que designa a su opuesto alternativo. (Así, el opuesto alternativo de lo designado por 'felicidad' es lo designado por '*in*felicidad'.) Cuando no es ése el caso, ¿a qué llamar 'positivo' y a qué llamar 'negativo'? ¿A la salud, que es falta de enfermedad, o a la enfermedad, que es falta de salud? ¿A la abundancia, que es falta de escasez, o a la escasez, que es falta de abundancia? ¿A la quietud, que es falta de movimiento, o al movimiento, que es falta de quietud?

Y, para clausurar esta lista de argumentos, cabe invocar lo que vimos, en el cap.13.º de la Sección I, a propósito de Wittgenstein: Si no existen estados de cosas negativos, ¿en qué va a fundarse la falsedad de una oración atómica falsa, como p.ej. 'Lutero es pelagiano'? ¿Fúndase tal falsedad —que, naturalmente, es lo mismo que la verdad de 'Lutero no es pelagiano'— en el *no* ser pelagiano Lutero? Pero, si eso no fuera nada de nada (y nada en absoluto sería, si no existieran en absoluto estados de cosas negativos, e.e. carencias o inexistencias), entonces "*eso*" no podría fundar tampoco nada de nada. Luego, para que algo esté fundando la verdad de una oración negativa, debe haber inexistencias.

Copyrighted material

CAPITULO 8.º

TRATAMIENTO DE LAS RELACIONES: EL EXISTIR COMO RELACION DE ABARCAMIENTO

Acápite 1.º RELACIONES Y HECHOS TRANSITIVOS

Nuestra construcción y simbolización nos han permitido expresar, y comprender, lo significado por oraciones uniterminales (con el pseudoverbo 'existe' en función sinsemántica) y también por oraciones biterminales con un sujeto y un verbo, o bien con un sujeto y un predicado formado por el verbo copulativo 'es' seguido de un sustantivo o adjetivo, que es el predicado nominal. Esas oraciones atómicas biterminales expresan el abarcamiento de lo significado por el sujeto por la clase significada por el resultado de nominalizar el verbo o el predicado nominal.

Pero es ahora menester extender nuestro tratamiento a otros tipos de oraciones, aquellas que expresan hechos relacionales. Las oraciones relacionales más simples son las que contienen un complemento directo, como 'Carlos V saquea a Roma'. El tratamiento que voy a proponer de tal tipo de oraciones es muy simple. Primero, tomemos la oración 'Carlos V saquea'; significa la pertenencia de Carlos V al saquear, que es una propiedad; y, desde luego, es verdad que Carlos V saquea. El hecho de que Carlos V saquea, o sea, la pertenencia de Carlos V a la clase de los saqueadores, es, como cualquier otro ente, un conjunto; el conjunto ¿de qué cosas? El conjunto de las cosas saqueadas por Carlos V, que fueron muchas: ciudades y campos en España, Flandes, Alemania, Italia, Francia y Africa septentrional.

Para generalizar ese resultado, conviene introducir un distingo entre hechos transitivos y hechos intransitivos. Es transitivo un hecho cuya enunciación puede suscitar la pregunta '¿Qué cosa(s)?', pero entendida como '¿So-

Copyrighted material

bre qué cosas recae la acción mentada por ese enunciado?'. P.ej., si digo 'Solimán tiene', cabe que alguien me pregunte entonces '¿Qué tiene?'. Un hecho transitivo es, pues, expresable por una oración cuyo verbo es transitivo, pero no va seguido por complemento directo. Nótese que, al hablar aquí de "verbos transitivos", debe eso entenderse en un sentido lato, incluyendo lo que los gramáticos franceses llaman 'transitivos indirectos', que son aquellos verbos que rigen un complemento obligatoriamente por medio de determinada preposición, como 'aproximarse a', 'gozar de', 'asistir a', 'sobrevivir a', 'renunciar a' (aunque también existe 'renunciar' como verbo transitivo directo). Por otro lado, no está clara la frontera entre verbos transitivos y verbos intransitivos, e idiomas como el inglés establecen una demarcación menos estricta que la del castellano. (Vid. (P:16), donde he tratado esos problemas desde el ángulo de un enfoque lingüístico-transformacional, con atención especial a las transformaciones a la voz pasiva, que se dan en inglés para una amplísima gama de oraciones en voz activa.)

Llamaré *intransitivo*, en cambio, a un hecho expresable sólo por oraciones que no suscitarían ni podrían suscitar ese tipo de pregunta. Así, si digo 'Ha muerto Heidegger', nadie me preguntaría entonces '¿Qué cosa ha muerto Heidegger?'. O, si digo 'He paseado durante una hora', no valdría interpelarme diciendo '¿Qué cosa has paseado?'. Igualmente, si alguien dice 'Nabucodonosor cercó a Jerusalén', no cabe preguntarle '¿Qué cosa?' (salvo si no se ha oído bien, o si uno quiere expresar disconformidad o duda, etc.; pero la pregunta no tiene pertinencia en su sentido ordinario). Porque ya está dicho qué cercó Nabucodonosor, y no cabría añadir ningún complemento directo —el resultado de la añadidura sería sintácticamente incorrecto y, por lo tanto, ininteligible, como 'Nabucodonosor cercó a Jerusalén a Ribla'—.

Un hecho transitivo, p, es el conjunto de los entes tales que podrían ser significados por una expresión que pudiera añadirse con verdad a "p" como complemento directo. Así, p.ej., el ser padre Noé (e.d. la paternidad de Noé, el engendrar Noé) es un conjunto cuyos miembros son Sem, Cam y Jafet (o, más exactamente, ésos son los únicos elementos finitos masculinos prevalentemente pertenecientes a la paternidad de Noé, e.e. que pertenecen a esa paternidad en medida superior a la infinitesimal en los aspectos prevalentes de lo real, o sea: en el mundo de la experiencia cotidiana).

No hay respuesta tan tajante a la cuestión de saber qué entes son un tanto pertenecientes a un hecho intransitivo. Un hecho existencial, p.ej., *parecería* ser intransitivo, siendo sus miembros los miembros de lo significado por el sujeto de la oración existencial que designe al hecho en cuestión. Pero veremos luego que los hechos existenciales son transitivos, contrariamente a lo que se suele creer.

Pero, en aquellos casos en que el hecho intransitivo de que se trate no puede considerarse como un conjunto ordinario, podemos conjeturar que ese hecho es un conjunto cuyo único miembro es el hecho mismo (eso del 'único miembro' entiéndese con salvedades similares a las arriba expuestas con respecto a hechos transitivos). Así, 'Roboam reina' significa el reinar de Roboam, que es un conjunto cuyo único miembro es el propio reinado de Ro-

Copyrighted material

boam. De ahí las construcciones de "acusativo interno": uno vive su vida, y nada más; muere su muerte, y nada más; camina su caminar, y nada más; suspira su suspirar, y nada más; ríe su reir, y nada más, etc.

Acápite 2.º REPRESENTACION SIMBOLICA DE LAS RELACIONES Y ABSTRACCION RELACIONAL

Así pues, 'Esaú engendra a Jalam' o 'Esaú es padre de Jalam' se escribirá así, en nuestra notación: escribamos 'Esaú' como *'esa'*; 'la paternidad' o 'el ser padre' como *'pat'* y 'Jalam' como *'jal'*; estipularé que el signo de abarcamiento sea asociativo hacia la izquierda; tendremos, pues *pat esa jal* (o sea: —en virtud de la asociatividad hacia la izquierda: *(pat esa)jal,* lo cual puede también leerse así: 'A Jalam lo abarca la paternidad de Esaú' o 'A Jalam lo abarca el hecho de que a Esaú lo abarca la paternidad'. Como la relación conversa (o, si no gusta la jerga de la teoría de conjuntos, inversa) de la paternidad es la filiación, tendremos, escribiendo 'la filiación' como *'fil'*, lo siguiente: *pat esa jal* II *fil jal esa,* lo que se lee así: 'Que a Jalam lo abarque la paternidad de Esaú equivale estrictamente a que a Esaú lo abarque la filiación de Jalam'; o, dicho más castizamente: 'Que Esaú sea padre de Jalam equivale a que Jalam sea hijo de Esaú'.

Según este tratamiento, una relación diádica, z, es una propiedad tal que el poseer o ejemplificar un ente dado, x, dicha propiedad es otra propiedad (a saber: la propiedad de ser un ente sobre el que recaiga la acción consistente en ejemplificar x la propiedad z). La paternidad es, pues, una propiedad, que ejemplifican un tanto quienes engendran a alguien.

Acudiendo a la abstracción de clases, podemos significar también a una relación diádica, como la paternidad, del siguiente modo: la paternidad será $\hat{x}\hat{z}$ (*pat*xz), lo cual tiene varias lecturas; la primera, y más obvia, es ésta (que resulta posible por ser redundante el verbo 'existe' en su función primigenia o sinsemántica): Existe la propiedad de ser un ente, x, tal que existe la propiedad de ser un ente z, tal que a z lo abarca la paternidad de x; (y 'A z lo abarca la paternidad de x' equivale a 'x es padre de z'); otra lectura, menos obvia a primera vista, pero que podemos estipular, es ésta: la relación que guarda un elemento finito, x, con un elemento finito, z, en la medida en que x engendra a (o: es padre de) z.

Ahora, afirmemos que es un tanto cierto que Ismael es padre o engendra. Podemos hacerlo escribiendo: f*(pat ism)*, o también escribiendo: $\hat{f}(\hat{x}\hat{z}(pat\,xz)ism)$. Como es Ismael un elemento finito, apliquemos el principio de separación a la última fórmula y tendremos: $\hat{f}\hat{z}(pat\ ism\ z)$, lo que significa (dicho de otro modo) que es un tanto existente la propiedad de ser un elemento finito, z, al que engendre Ismael. Y es que la paternidad de Ismael (el hecho de que es padre Ismael) es, justamente, esa propiedad de ser engen-

Copyrighted material

drado por Ismael. Los entes que pertenecen a esa clase o propiedad (o, mejor dicho: los elementos finitos masculinos un tanto pertenecientes a la misma en el mundo de la experiencia cotidiana) son: Nabajot, Abdeel, y otros diez más. Así, para decir que Abdeel es hijo de Ismael se escribe '*abd*' detrás de '$\hat{z}$(*pat ism* z)'; para decir que ese ser Abdeel hijo de Ismael es un tanto verdadero, se coloca delante, afectando a toda la fórmula, un functor 'f'. Y luego, aplicando el principio de separación, se obtiene el resultado: f*(pat ism abd)*.

Acápite 3.º RELACION CONVERSA DE OTRA RELACION

Así hemos entendido qué clase de conjuntos son ciertos hechos, como los transitivos, y a qué miembros abarcan. Lo más importante no es que hayamos logrado dar así una representación adecuada a las construcciones de complemento directo, sino que hemos brindado una dilucidación reductiva de las relaciones, esclareciendo así su estatuto óntico, tan debatido y dificultoso de entender. (Vide, sobre esta intrincada cuestión, (P:13), cap.2.º, acs.8.º al 10.º.)

Ahora vamos a expresar simbólicamente la *conversión,* e.d. una propiedad tal que el poseer una determinada relación diádica dicha propiedad es lo mismo que la relación conversa. La conversión será significada así: $\hat{u}\hat{v}\hat{x}$(uxv). Abreviemos esa expresión como '*conv*'. Digamos ahora que a la paternidad la abarca la conversión (y ya sabemos que ese abarcamiento ha de ser la filiación: $\hat{u}\hat{v}\hat{x}$(uxv)*pat* (podemos leer esta fórmula así: 'la conversión de la paternidad', o 'la relación conversa de la paternidad'); como la paternidad es un elemento finito, tendremos que la fórmula recién escrita equivale a esta otra: $\hat{v}\hat{x}$(*pat*xv), que se lee: Existe la propiedad de ser un elemento finito, v, tal que existe la propiedad de ser un elemento finito, x, tal que x engendra a v. Y, en efecto, esa propiedad es la filiación; digamos, para darnos cuenta, que posee o ejemplifica Abdeel esa propiedad: $\hat{v}\hat{x}$(*pat*xv)*abd,* lo cual equivale (por ser Abdeel un elemento finito, y en virtud de la aplicación del principio de separación) a: $\hat{x}$(*pat* x *abd*): (Existe) la propiedad de ser un elemento finito, x, tal que x engendra a Abdeel; o sea: la propiedad de ser padre de Abdeel; propiedad poseída en alto grado, en este mundo de la experiencia cotidiana, por sólo un elemento finito: Ismael. Así, el ser Abdeel hijo de Ismael puede expresarse de diversos modos: A Abdeel lo abarca la paternidad de Ismael; A Ismael lo abarca el hecho de que a Abdeel lo abarca la relación conversa de la paternidad, o sea: *conv pat abd ism*.

Copyrighted material

Acápite 4.º LA EXISTENCIA = LA RELACION DE ABARCAMIENTO

En nuestra ontología la relación fundamental, la única irreducible, es el abarcamiento. Las demás son reducibles en el siguiente sentido: el que un ente x guarde una relación z con otro ente u es lo mismo que el que u sea abarcado por el abarcamiento de x por z. El abarcamiento es autorreductivo: el que u abarque a x, e.d. el que u guarde con x la relación de abarcamiento, es lo mismo que el que x sea abarcado por el abarcamiento de u por el abarcamiento.

En general, una relación diádica, z, es un ente tal que el abarcar z a un ente x es el conjunto de aquellos elementos con los que x guarda la relación z. El abarcamiento es, pues, aquel ente z tal que el pertenecer un ente x a z es el conjunto de los elementos abarcados por x. Ahora bien, todo ente es lo mismo que el conjunto de los elementos que él abarca (o sea: lo mismo que la clase de sus miembros), ya que, por el principio de extensionalidad —en la versión definitiva del mismo propuesta en el penúltimo párrafo del Ac.6.º del cap.6.º—, si es afirmable con verdad que los mismos elementos finitos pertenecen, en sendas medidas idénticas, a "dos" entes, x y z, es que x=z; y, claro está, por el principio de separación los mismos elementos finitos pertenecen, en sendas medidas idénticas, a un ente x y a la clase de elementos abarcados por x, e.d. a $\hat{v}(xv)$. De ahí se deduce, por consiguiente, que el abarcamiento es una propiedad tal que el ser abarcado un ente, x, por ella es lo mismo que ese ente x. Pero eso es justamente la existencia. Luego —de nuevo en virtud del principio de extensionalidad— la existencia es lo mismo que el abarcamiento. En notación simbólica, a la existencia la escribimos así: $\hat{x}x$ (la propiedad de ser un ente x tal que existe x); y el abarcamiento así: $\hat{x}\hat{z}(xz)$ (la propiedad de ser un ente x tal que existe el conjunto de miembros de x). Nuestra conclusión es, pues, que esos dos signos designan al mismo ente.

No podía menos de suceder así, en una ontología relacionalista —contraria, pues, al aislacionismo metafísico en todas sus variantes— como la nuestra en la que, siendo fundamental la relación de abarcamiento, a la vez lo central es la Existencia —que es lo único absolutamente real— y en la que cada ente es su existir: una ontología de existencias, una ontología existencial (no "existencialista" en los sentidos consagrados de ese vocablo, pues no proclama ningún tipo de "prioridad" de la existencia de un ente con respecto a su quididad: como vamos a ver en el capítulo siguiente —y anunciamos ya en el Ac.6.º del cap.6.º—, la existencia de un ente infinito es lo mismo que la quididad de ese ente; y, en el caso de los entes finitos, la existencia de uno de ellos no tiene por qué tener prioridad entitativa sobre la quididad respectiva; lo único que sucede es que la existencia es más íntima al ente finito que su quididad, ya que la existencia del ente es lo mismo que el ente).

Si el abarcamiento es la existencia, existir es abarcar. Cada ente existe, pues, a sus miembros. Como un cuerpo es el conjunto de sus partes, un cuerpo *existe* a esas partes.

Copyrighted material

La relación conversa (o inversa) del abarcamiento es la membría o ejemplificación (la relación de *ser-miembro-de*, o *ejemplificar*, o *pertenecer a*, o *participar-de*, o *poseer como propiedad a* —pues vemos a esas locuciones verbales como alomorfos en distribución parcialmente complementaria). Si el abarcamiento es $\hat{x}\hat{z}(xz)$, la membría es $\hat{z}\hat{x}(xz)$. Para cualquier verbo transitivo, la relación conversa de la significada por ese verbo se significa con el mismo verbo en voz pasiva (al menos sucede así en los más casos): la relación conversa de matar es la de ser matado. La relación conversa de abarcar es la de ser abarcado: *ser abarcado por* es lo mismo que *ser miembro de*. Como abarcar es existir, la relación de membría es la de ser existido (volveré sobre esto en el capítulo siguiente).

Como un ser humano es un cuerpo, ese ser humano abarca (existe) a sus partes: a sus manos, pies, vísceras, hombros, ojos, labios, hemisferios cerebrales. ¿Es la relación de *ser-parte-de* una relación (en alto grado) reflexiva? ¿Es, en alto grado, un cuerpo parte de sí mismo? A favor de una respuesta afirmativa abona este argumento: es parte de un cuerpo un trozo del mismo que abarque a los dos tercios de dicho cuerpo; igualmente lo es uno que abarque a los tres cuartos; y uno que abarque a los cuatro quintos; y así sucesivamente al infinito. El límite de esa serie es o el propio cuerpo o un pedazo del mismo sólo infinitesimalmente más pequeño que el cuerpo; en cualquiera de los dos casos, parece verosímil la suposición de que ese límite es también parte del cuerpo; y, aunque el límite sea un pedazo infinitesimalmente más pequeño que el cuerpo, así y todo la diferencia meramente infinitesimal de tamaño no parece justificar que el cuerpo no sea parte de sí mismo en una medida apreciable, si ese pedazo es parte suya en medida apreciable. Luego el ser-parte-de no parece equivaler a ser-parte-*propia* de, sino que es *ser parte al menos parcial (o propia) de*. De ser correcta esta conclusión, entonces cada cuerpo se existe a sí mismo en alto grado; y, de suceder eso, cada ser humano —que es un cuerpo— se existe en alto grado; siendo el ser humano lo mismo que su cuerpo, su existirse es su existir su propio cuerpo, con lo cual quedaría justificado el dicho de Sartre: *j'existe mon corps*, que había parecido una infracción de la gramática a ciertos comentaristas. Naturalmente no todos los miembros prevalentes de un conjunto pertenecen a éste en la misma medida: el meollo de un conjunto lo constituyen los entes abarcados por él en una medida igual o superior a cierto umbral veritativo suficientemente elevado. En el caso de un ser humano, su meollo estará formado por aquellas partes del mismo, como sin duda su cerebro, que tienen ese grado preponderante de pertenencia al ser humano dado, e.d. por los constituyentes corporales de ese ser humano que sean existidos por el mismo en esa medida suficientemente elevada por lo menos.

Copyrighted material

CAPITULO 9.º
EXISTENCIA Y QUIDIDAD

Acápite 1.º SOLO LA EXISTENCIA ABARCA A CADA ELEMENTO FINITO EN LA MEDIDA EN QUE EXISTE DICHO ELEMENTO

Hemos visto, al final del capítulo anterior, que la existencia es la relación de abarcamiento. Cada ente existe sus miembros, y es existido por los conjuntos a los que pertenece. De ahí que, si bien —como vamos a verlo— la existencia de un elemento finito es diferente de la quididad del mismo, no están divorciadas la quididad y la existencia, sino que corren parejas una a otra: a tal quididad, tal existencia; y, a tal existencia, tal quididad. Porque la quididad de un ente es el conjunto de las propiedades del ente; o sea: la quididad de un ente es el conjunto de las propiedades por las cuales es existido el ente. Así, le va a un ente en su ser el ejemplificar unas u otras propiedades (el pertenecer a unos u otros conjuntos) en una o en otra medida; porque, en la medida en que ejemplifique una propiedad dada, en esa medida será existido el ente por dicha propiedad. Y, sin duda, vale la pena preocuparse por qué cosas lo existan a uno. S. Francisco de Asís es, en alta medida, existido por el amor, la castidad, la sencillez, el desprendimiento, la humildad, la apacibilidad, la fraternidad. Luis XIV es existido, en cambio, en alto grado por *los complementos* de esas propiedades, así como por la arrogancia, la soberbia, la crueldad, la concupiscencia, la implacabilidad, la maldad.

Pero, si un ente es existido por las propiedades que él ejemplifica, en la medida en que las ejemplifica, cada ente es existido por la existencia en la medida en que existe; pero el existir del ente es el ente; luego —expresémoslo así— cada elemento finito es existido por la existencia en su propia medida, o sea en un nivel de verdad que no es que el elemento en cuestión

Copyrighted material

tenga, sino que lo *es*. De ahí que sea uno existido por la existencia de una manera peculiarísima, que seguramente es propia y exclusiva de la existencia. Seguramente, no hay propiedad alguna, salvo la existencia, que abarque a un ente cualquiera en la medida en que existe él, o sea: *en la medida en que él* (decir eso es agramatical, dada la estructura de superficie de la lengua, pero es correcto en la estructura profunda). Porque, tomemos un elemento finito cualquiera, p.ej., la ciudad de Toledo. ¿Ejemplificará esa ciudad alguna propiedad, diferente de la existencia, en un nivel veritativo que sea idéntico al nivel veritativo de la propia existencia de Toledo, e.d. al nivel veritativo o existencial del propio Toledo? De suceder eso, entonces —por el principio de identidad existencial que he defendido en el capítulo 5.º— el ejemplificar Toledo esa propiedad sería lo mismo que Toledo. Supongamos que tal propiedad es, p.ej., la de ser una ciudad de Castilla la Nueva. ¡Ah, pero no es lo mismo Toledo que el ser Toledo una ciudad de Castilla la Nueva (o sea que la ejemplificación por esa ciudad de la propiedad de ser una ciudad de Castilla la Nueva)! ¡Ni muchísimo menos! Porque, sin duda, es existido Toledo por esa propiedad en alta medida en algunos aspectos, pero no en otros; Toledo tenía ya un grado muy considerable de existencia en un período en que el grado de existencia de Castilla la Nueva era exiguo, pues esa región sólo existía embrionariamente, a fuer de algo por realizarse en el futuro; tal cosa sucedía, p.ej., bajo el yugo de los reyes godos, o en la brillante época del califato y del Estado taifa de Toledo; en esas épocas ciertamente era bajísimo el grado en que ejemplificaba Toledo la mentada propiedad. Y, desde luego, muchísimo más bajo que el grado en que existía Toledo. Y no se ve qué otra propiedad, salvo la existencia misma, puede ser tal que el ejemplificarla Toledo sea lo mismo que el propio Toledo.

Cada ente es, pues, idéntico a su ser existido por la Existencia, por el Ser; el ser existido un ente por una propiedad z es la propiedad z del ente (el ser existido Jasán por la maldad es la maldad de Jasán). Cada ente es, pues, su ser y, por ende, un ser (mientras que un escribiente no es lo mismo que su escribir).

Conviene también señalar, a este respecto, una particularidad de todas las clases que, en alta medida, se pertenecen a sí mismas; esas clases se existen en esa elevada medida. Por supuesto, todo ente se existe, al menos infinitesimalmente. Pero, p.ej., el ser aliquídico, del cual voy a hablar en el Acápite 3.º de este mismo capítulo, se existe a sí mismo en medida absoluta. Según el principio platónico sobre las perfecciones (a saber: que cada perfección se ejemplifica a sí misma por lo menos tanto como la ejemplifique cualquier otra cosa), cada perfección se existe a sí misma en medida por lo menos tan grande o elevada como aquella en que esa perfección exista a otras cosas. Eso nos lleva a formularnos la pregunta: ¿no cabe, después de todo, que algunos entes sean idénticos a su autoexistirse? De ser así, no sería cierto lo que, hipotéticamente mas con clara inclinación favorable, estábamos atribuyendo líneas más arriba a la existencia como algo exclusivo suyo: el ser, para cada ente z, el único ente x tal que el ser existido z por x es lo mismo que z. (Nótese que, aunque sacrificáramos ese principio, seguiría en

Copyrighted material

pie este otro: la existencia sería el único ente x tal que, para cada ente z, el ser existido z por x es lo mismo que z.) ¿No puede, p.ej., ser Toledo idéntico a su autoexistencia, a su autoabarcamiento? Porque, a diferencia de otras propiedades que estábamos barajando —como la de ser una ciudad de Castilla la Nueva— esa propiedad que es la ciudad de Toledo es inseparable de la propia ciudad de Toledo —a fuer de idéntica a la misma que es— y el que esa propiedad abarque es lo mismo que el que exista la ciudad de Toledo. Claro que eso no prueba que el existirse Toledo sea lo mismo que Toledo: sólo anula, para este caso, la consideración anterior. La cuestión es seria e interesante y merece ulterior meditación.

Acápite 2.º RELACION ENTRE EXISTENCIA Y QUIDIDAD TANTO DE LOS ENTES FINITOS COMO DE LOS INFINITOS

Esas consideraciones nos llevan a abordar el problema de la relación entre quididad y existencia. Con Avicena y Sto. Tomás, defenderé la tesis de la diferencia real entre la existencia de un ente finito y su quididad y también la tesis de la identidad entre la existencia y la quididad de Dios, e.d. de la existencia misma; y yo extenderé esa identidad a todos los demás entes infinitos, que, en número infinito, son los atributos de Dios —y cuya diversidad mutua defiendo con la tradición teológica griega, en particular con S. Gregorio Palamás, coincidiendo hasta cierto punto también con el Venerable Duns Escoto—. (Vid., a este respecto, (P:13), pp.26-7, pp.506-7 y passim.)

Empezaré mostrando que la existencia de un ente finito es diferente de su quididad. La quididad de un ente es el conjunto de sus propiedades, o —dicho de otro modo— la propiedad de ser una propiedad poseída por dicho ente; e.d., la propiedad de existir a ese ente: una propiedad cualquiera —que sea un elemento finito— pertenece a la quididad de Marat en la medida en que Marat la ejemplifica, e.d. en la medida en que es Marat existido por ella. Supongamos que Marat sea su quididad; entonces, se tendrá que serán siempre idénticos el que Marat ejemplifique una propiedad —con tal de que ésta sea un elemento finito— y el que tal propiedad sea miembro de Marat; el ser revolucionario sería así, en alta medida, un miembro de Marat. Pero eso es, obviamente, disparatado, porque, siendo Marat un cuerpo, sus miembros finitos son sus partes. Luego la propiedad de ser un revolucionario no puede ser, salvo infinitesimalmente, miembro de Marat. Pero, si un cuerpo no puede, por consiguiente, ser idéntico a su quididad, tampoco puede ser idéntica a su quididad respectiva una propiedad que sea un elemento finito, pero que no sea un cuerpo. Tomemos, p.ej., la propiedad de ser un pintor. Esa propiedad existe, en alta medida, a Velázquez, a Rubens, a Murillo, etc. Si la propiedad de ser un pintor fuera idéntica a su respectiva

Copyrighted material

quididad, entonces, como una de las propiedades que en alto grado existen a la propiedad de ser un pintor (o sea: al conjunto de los pintores) es la de existir a Picasso, se tendría que el existir a Picasso —el ser una propiedad ejemplificada por Picasso— sería un pintor, y en alta medida. Mas la propiedad de existir a Picasso es la quididad de Picasso, la cual no es un pintor; porque, siendo Picasso un cuerpo, difiere de su quididad; él es un pintor, mas su quididad no es un pintor salvo infinitesimalmente no más. Sería, pues, disparatado afirmar que la propiedad de ser un pintor es idéntica a su respectiva quididad.

Generalizando, concluyo que cada ente finito es diferente de su quididad; que el que un ente finito exista algo, es diferente de que sea existido por ese algo. Notemos que la quididad de un elemento finito es lo mismo que la pertenencia del mismo a la relación de membría; así, el que Colón ejemplifique la membría o ejemplificación será el conjunto de las propiedades de Colón, e.e. la quididad de Colón. En efecto, la relación de membría o ejemplificación es $\hat{x}\hat{z}(zx)$, o sea: la relación que guarda un elemento finito, x, con un elemento finito, z, en la medida en que z abarque a x. Coloquemos detrás de la abstracción con que se significa a esa propiedad o relación el nombre de Colón, afirmando así que Colón la ejemplifica; esa afirmación será equivalente (en virtud del principio de separación y por ser Colón un elemento finito) al resultado de suprimir el primer prefijo abstractor, e.d. '$\hat{x}$', y, en la expresión que queda a la derecha del mismo, sustituir la única ocurrencia de la variable 'x' por el nombre de Colón; y así la pertenencia de Colón a la relación de ejemplificación equivaldrá a la existencia del conjunto de las propiedades de Colón, e.e. a la quididad de Colón; que, naturalmente, es diferente del propio Colón.

En cambio, un ente infinito no puede ser diferente de su quididad, en virtud de las consideraciones expuestas en el tercer párrafo del Ac.6.º del cap.6.º.

De la identificación de cada ser infinito con su quididad se desprende que el que un ser infinito exista a un ente finito y el que sea existido por ese ente son una sola y misma cosa.

En el caso de lo único absolutamente real, que es la existencia, tenemos, pues, que el que la existencia exista a un ente finito es lo mismo que el que ese ente finito exista a la existencia; pero el que la existencia exista a un ente finito es lo mismo que ese ente finito; por consiguiente, también es lo mismo el que la existencia sea existida por un ente finito que ese mismo ente finito. La existencia ejemplifica un ente finito cualquiera en la medida en que éste existe. De ahí la coincidencia de los opuestos en Dios: dos propiedades mutuamente opuestas pueden ser, ambas, bastante existentes; y, así, Dios, e.d. la existencia, ejemplificará bastante tanto la una como la otra; lo cual fuera obviamente de todo punto imposible, si se aplicara a los seres infinitos el principio de separación.

Conviene interrogarse acerca de los semientes o cuasientes a que aludíamos en el último párrafo del Ac.4.º del cap.3.º: ¿cómo se relacionan con los aspectos de lo real? Lo más natural, lo menos forzado, es suponer que cada

Copyrighted material

uno de esos semientes es abarcado por un aspecto de lo real en la medida en que ese semiente es verdadero en ese aspecto; lo cual es cierto también cuando el aspecto de lo real en cuestión es la propia existencia, e.d. el propio mundo real (globalmente tomado). Ahora bien ¿se les aplica a los semientes el principio de reversibilidad de los seres infinitos? O sea ¿es lo mismo el que un semiente, h, sea miembro de un ente infinito, x, que el que h abarque a x? Es preferible dejar sin zanjar esa pregunta, lo mismo que la de saber si un semiente tiene una quididad que sea el abarcamiento de ese semiente por la relación membría.

La existencia es lo mismo que la autoexistencia absoluta; porque, si bien hay otros entes (el ser aliquídico), cuyo existirse es también absoluto, sin embargo su autoexistirse no es *la* autoexistencia absoluta, sino la absoluta autoexistencia *de tal ente.* La autoexistencia absoluta, el existirse a sí misma de la existencia, eso es la existencia misma, lo absolutamente real, lo que: 1.º) es existido por cualquier ente, sea el que fuere, en la medida en la cual tal ente existe; y 2.º) existe a cada elemento finito en la medida en que tal elemento existe.

Así, frente a la tesis de Heidegger de que el ser no es un ente, y, por consiguiente, no existe (ni, menos aún, se existe), mi propio enfoque es que el ser se es absolutamente —y, por lo tanto, es, más que ninguna otra cosa, un ente—, y es lo mismo que su existirse.

Acápite 3.º LA EXISTENCIA, DIFERENTE DEL SER ALIQUIDICO. CONCLUSIONES

Donde se aparta mi enfoque de los de Avicena y Sto. Tomás es en sostener que un ente finito es idéntico a su existencia, y también en sostener que un ente finito es diferente de su quididad. Pero creo que esa divergencia, sus fuentes y su significación y alcance han quedado ya aclarados, de más y de sobra, a lo largo de todo este libro y de los capítulos que preceden. Para mí, el ente no es su quididad —salvo cuando es infinito, y su quididad es idéntica a su existencia—, sino que es idéntico a su existencia.

También es importante postular una diferencia entre la existencia y el ser aliquídico, como lo hemos venido llamando. El ser aliquídico es la más universal de las propiedades, no porque abarque a más cosas, sino porque abarca a todos los elementos finitos en una medida absoluta, cosa que cualquier otra clase se abstiene de hacer. La existencia no abarca a (no existe a) un elemento finito más que en la medida en que existe el elemento finito. La existencia abarca en alguna medida a la cordura de Juana la Loca, pues esa cordura tiene algún grado de existencia; pero el ser aliquídico abarca a esa cordura en una medida absoluta. El ser aliquídico es *la propiedad de ser, por lo menos hasta cierto punto, existente;* esa propiedad la tiene cada ele-

Copyrighted material

mento finito, en cualquier aspecto, en una medida del ciento por ciento, por poquísimo existente que sea el ente en cuestión. El ser aliquídico puede definirse también como la propiedad de tener alguna propiedad, e.d. de ser algo (de ahí su nombre). Y cualquier elemento posee una u otra propiedad en un nivel absoluto.

Para cerrar este capítulo, creo que quedan claros los nexos y las diferencias entre lo existencial y lo quiditativo. Para tener propiedades hay que existir, a lo menos en ciertos aspectos. La regla de generalización existencial es válida, y se aplica a cualquier nombre o expresión al que se aplica la regla de instanciación universal (la que va de "Todo es tal que..." a "—es tal que...", donde los guiones deben ser reemplazados por la expresión en cuestión). A cada quididad finita corresponde un ente, y sólo uno, tal que el ejemplificar dicho ente la relación de membría es lo mismo que la quididad en cuestión (principio de identidad de los indiscernibles y de indiscernibilidad de los idénticos). Pero ello de ninguna manera hace idénticas a la quididad y a la existencia, salvo únicamente (pero por otros motivos) en el caso de los seres infinitos.

Copyrighted material

CAPITULO 10.º

LA RELACION DE PENSAR-EN Y LA PRESUPOSICION DE EXISTENCIA DEL OBJETO PENSADO

Acápite 1.º DOS CONCEPCIONES DE LA RELACION DE PENSAR-EN: CONCEPCION INTENCIONALISTA vs CONCEPCION REALISTA

Uno de los problemas que viene, desde Platón, arrastrando el esfuerzo humano de dilucidación filosófica de la realidad es el de cuál rango quepa atribuir a las relaciones mentales, como las de percibir, pensar-en, temer, esperar, anhelar, estar harto de, y las demás de esa índole. Concentraremos aquí nuestra atención únicamente en la relación de *pensar-en*.

Ya Platón supo ver, en el *Parménides* y el *Sofista,* que, como el pensar es una relación, y como cualquier relación presupone dos términos o extremos que en ella, y por ella, quedan o están unidos, no cabe que se dé una relación particular de pensar-en a menos que se den —o sea: que existan— tanto el pensante como lo pensado. Ahora bien, Platón supo también percatarse —aun sin llegar a articular consecuentemente ese punto de vista— que la existencia de algo es su verdad; de suerte que, si Roque piensa [en el hecho de] que Shylock es un mercader veneciano, entonces es que existe el hecho de que Shylock es un mercader veneciano; lo cual significa que es verdad que Shylock es un mercader veneciano, para lo cual es menester que exista Shylock.

Las dificultades que afloran entre esas constataciones aparentes son las dos siguientes. De un lado, es posible que no exista Shylock —para seguir con el mismo ejemplo—, y que tal personaje haya sido lisa y llanamente inventado por Shakespeare. Tal problema lo abordaremos en el capítulo 13.º

Copyrighted material

de esta Sección. De otro lado —y esta dificultad es más general—, puede alguien pensar una falsedad; y, si ser verdadero es lo mismo que ser a secas —que existir, pues—, entonces lo pensado puede no existir. ¿Qué sucederá entonces con esa presunta relación de pensar-en? Más concretamente: ¿será un caso así una instancia particular de tal *relación*? O ¿qué será?

Una respuesta muy común en la tradición filosófica, insinuada ya por Aristóteles, desarrollada por la Escolástica —tardía sobre todo—, y redescubierta por algunos sectores de la filosofía contemporánea (de inspiración brentaniana, lo cual no quiere decir que la doctrina pueda atribuírsele con rigor a Brentano) es la de considerar a las relaciones mentales como "intencionales". (Concepciones de esa índole hállanse en la fenomenología husserliana y en R. Chisholm, p.ej.) Sería intencional una relación si el darse de la misma no conllevara existencia de dos términos de la relación, sino de uno solo. Así, la relación entre Pascasio y Bernardo del Carpio que se da cuando el primero piensa en el segundo no presupondría, por el carácter intencional de la misma, la existencia de Bernardo del Carpio. De manera similar, el que crea Fadrique que Hilarión está enfermo no presupone que se dé de hecho la enfermedad de Hilarión, pues bien puede estar Fadrique equivocado, como tantas veces sucede.

Una concepción husserliana viene a refinar ese enfoque diciendo que el pensar-en es algo que "se da" fuera del mundo. Así tendríamos: por un lado, el mundo, con cuanto en él hay; por otro, en un plano extramundanal, en el plano egológico-transcenental, el yo con sus actos; uno de tales actos extramundanales sería el de pensar. Pero, por darse ese acto fuera del mundo, no conllevaría el que se diera en el mundo un correlato de tal acto; puede darse tal correlato mundanal y también puede no darse.

Otro rasgo de los actos intencionales —en el cual hicieron ya hincapié los escolásticos tardíos— sería que el darse de tales actos no afectaría a los objetos de los mismos, en el caso de que existan tales objetos. Así, p.ej., el que Brunilda piense en la desembocadura del Amazonas no afectaría para nada a tal desembocadura; la relación misma sería extrarreal, extramundanal; de ahí que el darse de la misma no le fuera ni le viniera al objeto, el cual no sufriría alteración alguna con la relación. (Este segundo rasgo, sin embargo, no es considerado por otros autores como algo peculiar de las relaciones intencionales, sino como una característica común de todas las relaciones en general, o, al menos, de las más relaciones. Ya Algazel decía que una columna no cambia porque pase Zaid a estar a su izquierda, habiendo estado antes a su derecha.)

Frente a esa concepción intencional de las relaciones involucradas en actos mentales cabe formular los cuatro siguientes reparos:

1.° O bien lo extramundanal existe, o bien es absolutamente inexistente. En este último caso, no se da, ni poco ni mucho ni nada, en ningún aspecto de lo real; y, en tal caso, no habría ni que hablar de "ello" por la buena y sencilla razón de que no habría ningún "ello" de que hablar. Y si sí existe, entonces, después de todo, está en el mundo, en la realidad; es, pues, real, y debe ser real lo que en ello quede involucrado, de la manera que sea.

Copyrighted material

2.º Al reparo anterior podría replicar el intencionalista alegando que lo extramundanal se da, o incluso "existe", pero en otro sentido de 'darse' o de 'existir'; en un sentido en el cual no se aplican tales verbos a lo que se da o existe mundanalmente, como las montañas, los hombres, o los acontecimientos históricos. Ahora bien: si el sentido en que se aplica la palabra 'existir' a lo extramundanal es un sentido propio, indilucidable, diverso del sentido en que se dice que existen ríos o habichuelas, p.ej., entonces sigue en pie la dificultad anterior, ya que, para que el pronombre 'ello' pueda referirse a algo, ese algo tiene que ser algo, tiene que ser un ello; y, por ende, tiene que ser, que existir, en el sentido común y llano del verbo. (No aclararíamos nada diciendo que alguien puede curarse del reuma bañándose en un río especial, sólo que se trataría de un río en un sentido irreduciblemente propio de la palabra 'río', que no sería el mismo que aquel en que se aplica tal vocablo al Nilo, al Amazonas, al Guadalquivir o al Támesis, p.ej.) Y, si el sentido de 'existir' en que el intencionalista estaría dispuesto a reconocer que existe lo extramundanal es el mismo que usamos y empleamos comúnmente para decir que existen tales o cuales partículas subatómicas, medicamentos, productos enlatados, montes, galaxias u obras de arte, p.ej., entonces el que los existentes en cuestión sean intramundanales o extramundanales es algo que no viene al caso; pues siempre cabe emplear la palabra 'mundanal' como a uno le venga en gana, para delimitar cualquier recinto particular de lo real que a uno le plazca tildar así; mas ello no aporta ningún esclarecimiento.

3.º El tercer reparo es el siguiente: o bien la relación, por muy "intencional" o "extramundanal" que sea, es una relación, o no lo es en absoluto; en el último caso, no hay tal relación (¿qué sería una casa que no fuera casa en absoluto, sino otra cosa?). Y, si sí es relación, entonces relaciona; y relacionar es ligar, unir, enlazar. ¿Cómo se va a relacionar a una cosa con... nada en absoluto? Sería no relacionar en absoluto.

4.º Por último, si la relación de pensar-en relaciona, enlaza, dos cosas —el pensante con lo pensado—, es que, no sólo existen uno y otro, sino que la relación afecta a ambos: al pensante —el cual, al pensar en lo por él pensado, pasa a tener una propiedad que antes no tenía— y a lo pensado también. Porque, si x guarda con z la relación u, entonces z guarda con x la relación conversa de u. Si x piensa en z, z es pensado por x; o sea: z guarda con x la relación de ser-pensado-por (que es la conversa de la relación de pensar-en). Y, así, al pasar x a pensar en z, adquiere z una nueva propiedad (la de ser pensado por x); y, así, sufre alteración (todo lo "extramundanal" que se quiera, si es que ese apodo sirve para algo). (El argumento de Algazel —hoy reactualizado por Geach— es falaz: si un ente pasa a guardar cierta relación con otro, este otro sufre un cambio o alteración; pues pasa a poseer —en mayor grado, por lo menos— la propiedad de ser tal que el otro ente guarda con él la relación en cuestión. Algazel y Geach son, como Wittgenstein —vid. cap.13.º de la Secc.I—, aislacionistas metafísicos, en el sentido de elucubrar acerca de una presunta entidad particular, de un ente más allá, e independiente, de sus relaciones con otros entes.)

Copyrighted material

Acápite 2.º EL PENSAR-EN NO ES UNA PROPIEDAD NO-RELACIONAL

Ante el estrepitoso fracaso de la concepción intencionalista, algunos autores (Quine en cierto período, p.ej.) han propuesto considerar al pensar como una propiedad no relacional; o, mejor dicho, cada pensar-en-que-p (para un "p" cualquiera particular determinado) sería una propiedad irreducible, inanalizable e indescomponible, de una sola pieza. Así, en el par de sintagmas 'pensar que la Tierra es redonda' y 'pensar que en el Polo Norte hace frío', el par de sílabas 'pensar' sería sólo eso: un par de sílabas juntas; no sería una unidad significativa. Los dos sintagmas citados no serían, según ese enfoque de Quine, sintagmas, sino que serían dos monemas inanalizables; tendrían tanto en común como 'maletín' y 'maleficio', que tienen en común el par de sílabas 'male'. Tampoco es razonable esta concepción, pues está sujeta a los cuatro reparos siguientes:

1.º Se pierde el contenido, el algo, que en común tienen todos los pensares, que es eso de pensar, ni más ni menos. Y, así, resulta enigmático el que se emplee el mismo verbo, y el que tal verbo sea sentido por el locutor de la lengua como un legítimo y auténtico verbo, no como un par de sílabas juntas sin unidad significativa, sino como poseyendo una carga significativa que se repite y reaparece de una expresión a otra en las que figure.

2.º En algunas atribuciones de pensar reaparece el pensante en lo pensado. P.ej.: 'Odrán piensa que él es un genio', donde el 'él' está refiriéndose al propio Odrán. Si fuera cierto que pensar-que-Odrán-es-un-genio es un bloque monolítico y sin fisuras, de una sola pieza, entonces que el sujeto al que se atribuyera tal propiedad o bloque fuera Odrán u otro no alteraría nada acerca de la naturaleza de la propiedad y del cariz de la ejemplificación de la misma por el sujeto al que se le atribuya; pero entonces no se vería qué hay en común entre 'Odrán piensa que Odrán es un genio' (que equivale a: 'Odrán se cree un genio') y 'Aniceto piensa que Aniceto es un genio' ('Aniceto se cree un genio'). Obviamente, lo que hay en común es que ambas oraciones son instancias sustitutivas de 'x piensa que x es un genio', o sea: 'x se cree un genio'. Pero, si pensar-que-p fuera un bloque monolítico, no podría contener el "p" ninguna variable en cuyo lugar pudieran colocarse designadores diferentes según los casos, a menos que la variable estuviera designando a un ente determinado, independientemente de a qué o a quién designaran otros signos que en la frase total figuraran. Y, por consiguiente, cuando la variable 'x' está designando a Odrán, entonces 'piensa que x es un genio' expresaría una propiedad que nada en común tuviera con lo que expresaría la misma expresión cuando 'x' estuviera designando a Aniceto.

3.º Con esa concepción del pensar (o, mejor dicho, de los pensares) no se entendería la transformación por pasiva. Si Aída piensa que Obdulio es valiente, o sea: si piensa en la valentía de Obdulio, entonces el hecho de que es valiente Obdulio es pensado por Aída. La gramática de 'pensar' es similar a la de otros verbos transitivos (incluyendo entre éstos a los transitivos indirectos —cf. Acápite 1.º del cap.8.º de esta misma Secc.II—, que son aque-

Copyrighted material

llos que introducen a su régimen o complemento directo por medio de una preposición —en este caso 'en', salvo cuando el complemento es una oración completiva). Pero eso resultaría incomprensible de ser cierto que pensar-que-Obdulio-es-valiente es una propiedad de una sola pieza, inanalizable. Porque lo que autoriza la factibilidad de la transformación por pasiva es que el verbo de que se trate sea transitivo, o sea: que exprese una relación.

4.º Un mismo ente, la Universidad de Salamanca, p.ej., puede ser elegante y pensado como siendo elegante, p.ej.; en tanto que, según el enfoque que criticamos, 'la Universidad de Salamanca es pensada como siendo elegante por Lida' equivale a 'Lida piensa-que-la-Universidad-de-Salamanca-es-elegante', donde todo lo unido con guiones sería un monema y, por ello, expresaría una propiedad indescomponible e inanalizable, de una sola pieza; en tal expresión no habría, pues, en rigor ninguna ocurrencia de 'la Universidad de Salamanca'; por ello, no se hablaría en tal oración para nada acerca de ese edificio; y de ahí que —según el enfoque que criticamos—, 'la Universidad de Salamanca es elegante y, a la vez, es pensada por Lida como siendo elegante' sería una especia de silepsis —o sea: una incorrección gramatical como aquella en que se incurre al decirse, p.ej., 'puso el reloj en hora y los pies en polvorosa'—.

Acápite 3.º LA TESIS DEL CORRELATO; RESPUESTA A UNA DIFICULTAD

Frente a esos dos enfoques alternativos, que me parecen —por las razones expuestas— condenados al fracaso, voy a defender la concepción del pensar como una relación *real,* lo cual comporta los siguientes puntos:

1. El pensar, el que alguien piense [en] algo, es un hecho que tiene lugar en el mundo real, no en un quimérico plano extra o supramundanal.

2. El pensar es relacional: en cada pensar quedan relacionados un pensante y algo pensado, y ambos deben tener existencia, a lo menos relativa —o sea: cada uno de ellos ha de existir por lo menos hasta cierto punto en algún aspecto de lo real, en algún "mundo-posible"; y cada aspecto de lo real o "mundo-posible" es una esfera, una región o ámbito del mundo real, de suerte que lo que en tal aspecto exista existe en el mundo real.

3. A cada relación de pensar-en corresponde una relación conversa de ser-pensado-por. Y el ser pensado por alguien es algo que le acontece a un hecho, que lo afecta, que no le es extrínseco ni lo deja indiferente.

De entre esos rasgos constitutivos de nuestro enfoque, debemos recalcar la *tesis del correlato,* o sea: aquella según la cual el pensar en algo presupone la existencia —la verdad, pues— de tal algo, a lo menos relativa. No se puede pensar que p (para un "p" cualquiera dado) a menos que sea, siquiera relativamente, verdad que p; e.e., a menos que sea siquiera relativamente

Copyrighted material

existente o real el hecho de que p. Porque, de no ser así, no cabría concebir al pensar como una relación (o no cabría concebirlo como una relación real, sino a lo sumo como una quimérica "relación extramundanal" o "intencional" o, en la jerga escolástica, de razón).

La gran dificultad que encierra esta tesis del correlato es que, de ser correcta, pareciéramos deber concluir que nadie podría pensar lo falso. Pero ¿no decimos a diario, decenas de veces, que es falso lo que piensa mucha gente? Y ¿no hay quienes están en desacuerdo con la tesis del correlato? Si ésta es verdadera, se equivocan quienes con ella están en desacuerdo; o sea: esos discordantes tienen una opinión falsa; y, por tal razón, si la tesis es verdadera, es que hay opiniones falsas, o sea: no todas las opiniones o creencias son verdaderas. Luego la tesis se refutaría a sí misma.

Ante esa dificultad hay que responder lo siguiente. La tesis del correlato, en la formulación que de ella hemos brindado, no dice, a secas, que sólo quepa pensar algo que exista; dice que sólo cabe pensar algo que goce, al menos relativamente, de existencia. Y 'al menos relativamente' abrevia a 'por lo menos hasta cierto punto en uno u otro aspecto de lo real'. Ahora bien, es posible que, aun teniendo realidad o existencia, también carezca, hasta cierto punto por lo menos, de ella un ente, o un semiente (un semiente es un cuasialgo que tenga existencia en algunos aspectos de lo real nada más, careciendo por completo de ella en otros; cf. el último párrafo del Ac.4.º del cap.3.º de esta misma Secc.II, y también Ac.2.º del cap.9.º, *sub fine*). Eso es posible porque: 1) se dan contradicciones verdaderas, verdades mutuamente contradictorias —el darse tales contradicciones verdaderas se desprende, como vimos más arriba, de la existencia de graduaciones, en virtud de la regla de apencamiento—; y 2) existen diversos —en verdad, infinitos— aspectos de lo real, y bien puede algo tener existencia —poca o mucha— en algunos de esos aspectos, careciendo por entero de ella en otros aspectos —ello ni siquiera entraña contradicción—. Así pues, si Gudelia piensa que el duque de Lerma era bastante mohatrero, entonces es que, efectivamente, era Lerma bastante mohatrero, siquiera relativamente (o sea: al menos en algún aspecto de lo real, por secundario o recóndito que sea; y, en ese aspecto, al menos en algún grado, por exiguo que sea).

La tesis del correlato nos lleva, pues, a entronizar la siguiente regla (simbolizando "x piensa que p" como "xop"; nótese que el sentido en que aquí tomamos a 'pensar que' es el de 'estar convencido de que', 'creer (con convencimiento) que'): xop ⊢Jp. (El functor 'J' se lee: 'Es al menos relativamente cierto que'.) Tal regla —la *regla del correlato*— no equivale a ésta otra, ciertamente inaceptable: xop ⊢p. No se sigue, así sin más, de que Fulano crea que p que sea de hecho verdad que p. Mas sí se sigue que es *siquiera relativamente verdad* que p. Por supuesto no hay regla válida alguna que nos permita concluir "p" de "Jp".

Copyrighted material

Acápite 4.º ¿ES INFALIBLE TODO SER PENSANTE?

Con todo, una dificultad que asoma frente a la tesis del correlato y a la regla que de ella se deriva es que, de ser así, pareciera que cada ser pensante es infalible, a lo menos relativamente, toda vez que nadie podría incurrir en un error *absoluto,* nadie podría pensar "algo" absolutamente falso o irreal, por cuanto sería absurdo pretender aludir a tal "algo", que no sería, en absoluto, nada de nada, en ningún aspecto. Mas si, de veras, no fuera posible pensar sin pensar *algo* (o siquiera un cuasialgo, un semiente relativamente real o verdadero), como lo sostiene la tesis del correlato, entonces no habría cómo pensar absurdos (absurdos en sentido fuerte, "algos" absolutamente imposibles y, por ende, absolutamente falsos). Eso es lo que se ha dado en llamar 'principio de Alicia' (denominación que alude a un episodio de la obra de Lewis Carroll): nadie piensa lo imposible.

A primera vista, quiebra ese principio, porque, p.ej., abundan entre los filósofos acusaciones de unos contra otros achacándose entre sí concepciones absurdas, tesis que ni son ni podrían ser verdaderas. Y, si todo lo que se piensa es posiblemente verdadero (aléticamente posible), entonces ¿a santo de qué ponerse a refutar ciertas tesis filosóficas achacándoles su presunta absurdez?

A esa objeción voy a responder señalando tres puntos. El primero es que, muy a menudo, lo que cabe achacar a un filósofo no es que albergue una creencia absurda, sino que alberga un par de creencias cuya conyunción es absurda. En efecto: supongamos que una persona cree que p; y que esa misma persona cree también —en otro acto mental— que es del todo falso que p (Fp); entonces será, en uno u otro aspecto, más o menos verdad que p; y también, en algunos aspectos (en *otros* aspectos), será del todo falso que p; pero, evidentemente, no será en absoluto verdad en *ningún* aspecto que p.Fp (p y es del todo falso que p); pero es que esa persona no cree que sea verdad p.Fp; pues, de que alguien, z, crea que p y que z crea que q no se desprende, ni muchísimo menos, que crea que p.q (p y q). Eso sería la regla doxástica de adjunción: xop, xoq ⊢xo (p.q). Mas tal regla es inválida, porque, las más veces, aunque alguien piense en el hecho de que p, y aunque también piense en el hecho de que q, no ha pensado nunca en el hecho de que p-y-q; pues los más seres pensantes no tienen tanto dominio reflexivo de sus propios pensamientos como para unificarlos y conjuntarlos a todos ellos de ese modo. Justamente, muy a menudo sucede que descubrimos, hasta con estupor en ocasiones, consecuencias que se derivan de nuestros pensamientos aplicando la regla de adjunción: prueba de que se pueden pensar, por separado, dos cosas sin pensarse la conyunción de ambas (por lo cual se asombra uno al caer en la cuenta de que tal conyunción se sigue de ambos pensamientos).

El segundo punto de mi respuesta a la objeción que estamos considerando es que, más allá de lo que sea efectivamente la creencia del filósofo al que se critique (la cual, como voy a indicarlo más abajo, en mi tercer punto, puede no estar adecuadamente verbalizada en los términos en que el filósofo

Copyrighted material

la haya expresado), se halla el error mismo, o incluso el absurdo mismo que quiera uno refutar y que resultaría de tomar al pie de la letra lo que haya dicho el filósofo, o al menos de aplicar a dos tesis del filósofo en cuestión la regla de adjunción. Y es que, al refutarse una tesis como absurda, se prueba la verdad de la *super*negación de dicha tesis; y, al demostrarse eso, se ha ensanchado el conocimiento. De suerte que la refutación no cubre un objetivo de apabullar al filósofo al que parezcan ir enderezados los dardos de nuestra crítica (en verdad, las personas finitas están siempre más allá de lo que dicen, y hasta sus creencias quedan en el mejor de los casos verbalizadas de manera sólo parcialmente adecuada a través de las vibraciones acústicas producidas por sus músculos bucales); sino que tal refutación persigue una meta catártica y, por modo indirecto, de ensanchamiento de nuestros conocimientos, de aprendizaje de la verdad (a saber: de la negación —o de la supernegación, cuando sea del caso— de lo refutado).

El tercer punto que hay que señalar para responder a la objeción según la cual sí se piensa lo absurdo es el siguiente. No porque alguien diga "p" es seguro que piense que p. Dejando de lado casos de insinceridad, se dan casos de inadecuación de la expresión empleada para vehicular el pensamiento que se tiene.

Puede alegar, empero, el objetor que, al abroquelarnos con ese recurso a la reinterpretación caritativa de las palabras de alguien, incurrimos en un abandono de la correlación directa entre pensamientos y prolaciones (supuesta la sinceridad); y que, en tal caso, no habrá ya razón para que un sistema como el nuestro —que tolera y aun postula la verdad de ciertas contradicciones— parezca preferible a otro que vede cualquier contradicción; a lo menos no habrá ninguna razón basada en el tratamiento de la creencia, puesto que una razón invocable en el terreno de ese tratamiento a favor de un sistema que, como el nuestro, sí tolera la contradicción sin incurrir en absurdo o irracionalidad es que de ese modo se asegura la validez de la regla del correlato sin que sea menester acudir a gratuitas interpretaciones caritativas de lo que alguien diga pensar; ahora bien —acuciaría el objetor—, si ya está usted dispuesto a reinterpretar caritativamente lo que alguien dice para no atribuirle ningún pensamiento de la forma "p.Fp" (p y es del todo falso que p), entonces ¿no resulta que lo único que ha conseguido usted con su sistema tolerador de las contradicciones simples (de las que no sean —ni equivalgan a— *super*contradicciones) es desplazar la frontera de las afirmaciones que se pueden tomar al pie de la letra?

Mi respuesta a ese reparo será triple. En primer lugar, sí es verdad que se ha desplazado la frontera; y ya eso es sumamente importante y valioso en un caso como éste: con un sistema contradictorial podemos tomar al pie de la letra, sin condenarlas a la absurdez o irracionalidad, las más declaraciones de nuestros semejantes; así pues, en los más casos sí hay paralelismo entre las declaraciones sinceramente proferidas y las creencias. El reducir —¡y considerablemente, por añadidura!— el margen de desajuste o desacoplamiento entre declaración y creencia no es ninguna futesa, máxime cuando es de envergadura la reducción —el desplazamiento de la frontera—.

Copyrighted material

En segundo lugar, hay que recalcar que el desplazamiento no es meramente cuantitativo. Un sistema como el aquí adoptado (a diferencia de la lógica clásica —y de las lógicas doxásticas en ella basadas— que burdamente elimina todos los matices y no deja más que un "sí" entendido como "absolutamente sí", frente a un liso y llano "no" entendido como un "absolutamente no") es un sistema que nos permite, cuando nos veamos forzados a reinterpretar las palabras de alguien en algún sentido no literal, disponer de un abanico de precisiones y matizaciones de que están horras la yerma lógica clásica y todas las lógicas superconsistentes (todas aquellas que vedan, so pena de delicuescencia o incoherencia, cualquier contradicción, condenando así como irracional a cualquier pensamiento contradictorio).

En tercer y último lugar, la lógica doxástica que voy a desarrollar en el Ac.6.º (lógica doxástica es aquella que estudia verdades e inferencias en que está involucrado el verbo 'creer') contempla, además de las creencias *de dicto,* creencias *de re,* en el sentido que explicaré en ese Acápite, pero que ya resumo así: una creencia *de dicto* es, p.ej., la que se expresa diciendo: 'Tello cree que Miguel Servet murió en Lausana'; la creencia *de re* será la que se expresa diciendo: 'Tello cree de Miguel Servet que éste murió en Lausana'. Pues bien, merced a tal dualidad, nos es posible entender muchas creencias que, de ser *de dicto,* serían absurdas, como creencias *de re,* con lo cual ya no lo serán. Claro, tal expediente también es accesible a quienes construyan lógicas doxásticas basadas en la lógica clásica; sólo que, en el marco de la lógica clásica, no será posible —mientras que sí lo es en el marco de nuestro enfoque— asignar a esas creencias un grado pequeño —es más: ínfimo— de verdad, toda vez que, según la lógica clásica, cualquier cosa verdadera es total y absolutamente verdadera.

Acápite 5.º SIGNIFICACION EPISTEMOLOGICA DEL PRINCIPIO DE ALICIA EN EL MARCO DE NUESTRO ENFOQUE

Vimos en el Acápite precedente que nuestro enfoque nos lleva a reconocer la validez del principio de Alicia: nadie piensa lo absolutamente imposible; nadie tiene creencias absurdas. Una de las ventajas de semejante concepción es que nos permite fundar una estrategia epistemológica no fundacionalista, sin abocarnos a ningún pesimismo epistemológico. ¡Expliquemos esto! El fundacionalismo es la doctrina según la cual tan sólo se tiene conocimiento cuando se tiene una convicción verdadera *y justificada;* de suerte que, en definitiva, para que haya conocimiento debe haber justificación no ya de una creencia sobre la base de otras, sino de todas las creencias en que se basa la primera, y de aquellas creencias en que se basen esas otras creencias y así sucesivamente. Como la regresión al infinito suscita di-

Copyrighted material

ficultades, más aún en un caso así (por la finitud humana), resulta que debe haber creencias básicas que se justifiquen por una autoevidencia o autopatentización palmaria, irrefragable, irrecusable, incontrovertible (en el sentido de que fuera irracional el ponerlas en tela de juicio o el no percatarse de la evidencia con que, por sí solas y en aislamiento de cualesquiera presuposiciones, se manifestarían manifestando su ser-verdaderas). Frente a esos enfoques fundacionalistas se alzan diversas formas de coherentismo, e.e. puntos de vista para los cuales toda justificación es relativa a un cuerpo dado de creencias, sin que, por consiguiente, pueda nunca darse justificación *radical*. El coherentismo rechaza la existencia de verdades que, por sí solas y en aislamiento de cualquier horizonte de intelección o cuerpo de presuposiciones, vengan a autopatentizarse con un fulgor tal que nadie a quien se autopaten-ticen así tales verdades pueda sustraerse racionalmente a la fuerza de esa manifestación de la verdad. El coherentista piensa que, aunque puedan tener lugar experiencias mentales tales que quienes las sufran puedan verse inclinados a describirlas en esos términos, ello de ningún modo garantiza que se trate de autoevidencias radicalmente justificantes; pudiera tratarse de alucinaciones, ilusiones, corazonadas subjetivas o, meramente, de opiniones que a uno le resultaran indubitables sobre la base de arraigados prejuicios. Por ello —concluye el coherentista— sería vano e ilusorio buscar justificaciones radicales: hay que tomar, en cada caso, un horizonte dado de intelección, un cuerpo de presuposiciones básicas; y cualquier justificación se hará sobre la base de dicho cuerpo —o de otro cuerpo alternativo—. Justificar una opinión no es, pues, algo que pueda hacerse a secas, sino tan sólo *relativamente a* uno u otro cuerpo determinado de presuposiciones. Por no haber justificación absoluta, no hay justificación radical.

El coherentismo no rechaza que se den ciertas experiencias privilegiadas en las que la persona que las sufre se ve compelida normalmente a incrementar —y, por vía de consecuencia, no pocas veces a alterar— su cuerpo de creencias; ni niega el coherentista que esté objetivamente fundado el incremento o alteración de creencias que resulte de tales experiencias —particularmente de experiencias sensoriales—. Lo que alega el coherentista es que, por sí solas y en aislamiento, esas situaciones experienciales no dan justificación, toda vez que el que uno se encuentre en contacto con la verdad (o en una situación objetiva que lo pone en tal contacto) no constituye, de suyo, una justificación de la creencia: una justificación es una cadena de consideraciones a través de las cuales se concluye, racionalmente, que la creencia está fundada, que hay un motivo que racionalmente nos autoriza a afirmar la verdad de la creencia; pero ¿en qué está fundada? En otras creencias. Si lo que pudiera fundar fuera, no una serie de creencias, sino una situación que de hecho se dé, la justificación sería, no algo que esté en la mano de quien justifica o trata de justificar sus propias creencias, sino únicamente de un ser más sabio que, desde fuera, vea que la persona en cuestión está justificada porque se da tal situación objetiva de hecho. Y nótese bien que no es lo mismo el que se dé la situación que el que uno crea que se da la situación; esto último es una creencia, lo cual es algo diverso de la situación misma. Si

Copyrighted material

lo que justificara mi creencia de que el Mediterráneo es azul fuera mi estar o haber estado delante de ese mar, con los ojos abiertos, y no padeciendo defecto óptico, si fuera esa situación objetiva, entonces yo no podría justificar mi convicción al respecto; pues yo la justifico sobre la base de *mi creencia* de que es más bien cierto que todo eso ha sucedido así; mas tal creencia es una cosa, mientras que otra cosa es que sea más bien cierto que se haya dado la situación. Mi creencia en que se ha dado la situación funda, justifica, mi creencia de que es azul el Mediterráneo. Mas ¿en qué se funda mi creencia de que es más bien cierto que se ha dado tal situación? ¿Se autofunda o autojustifica? Eso es más que dudoso; increíble en verdad. Más bien trátase de una creencia que no justifico o fundo, sino que tomo como presuposición básica. Sólo que, eso sí, su carácter básico no la hace inconmovible o inquebrantable: porque muy bien puede entrar en *super*contradicción con otras creencias que yo considere ahora, o llegue en el futuro a considerar, también como básicas; y, de suceder eso, veríame compelido —para ser racional— a replantearme la creencia a que nos veníamos refiriendo (sobre el ser más bien cierto que me he encontrado, con ojos bien abiertos y sin padecer defecto óptico redhibitorio, ante el mar Mediterráneo).

Por tales razones, el coherentismo —en la versión que de él he propuesto me parece mucho más convincente que el fundacionalismo. Ahora bien, el coherentismo no nos brinda garantía alguna de verdad, pues nos priva de justificación radical. ¿Verémonos, entonces, abocados a un pesimismo epistemológico heroico, a bogar desesperadamente en un océano acaso hostil y sin abrigos donde guarecernos? ¡No! Porque, justamente, nuestra concepción es un optimismo epistemológico, ya que señala que cualquier creencia es, a lo menos relativamente, verdadera; y es que, como sostenemos la validez del principio de Alicia, y como —de conformidad con nuestro planteamiento— cada estado de cosas posiblemente verdadero es, de hecho, verdadero, siquiera relativamente, resulta que nadie puede tener pensamientos que sean absolutamente falsos —aunque sí puede que sean totalmente falsos en uno u otro aspecto; mas nunca en todos los aspectos—. El mar de las creencias humanas en que bogamos es, pues, un mar en el que nunca se produce un desajuste *absoluto* entre creencia y realidad; y, por ello, podemos confiar en que ese mar de creencias tiende a ceñirse a la verdad, a la realidad; que en él predomina y tiende a predominar el ajuste a lo real. Tal convicción podemos fundarla, además, en el éxito de nuestro pensamiento humano para guiarnos en nuestra práctica; éxito que difícilmente se explicaría de no ser por esa tendencia ascendente y evolutiva del pensamiento humano a ajustarse a la realidad, sin poder nunca desviarse de ella tanto como para incurrir en falsedad absoluta, en absurdez o irracionalidad. Claro está, de que todo ocurre así no tenemos pruebas independientes de nuestro cuerpo de creencias u horizonte de intelección; no tenemos de ello constancias garantizadoras que se autosustenten irrecusablemente al margen de nuestra concepción global de las cosas, para poder servir de cimiento inzarandeable de tal concepción global. ¡Qué se le va a hacer! Nuestra epistemología es, sin duda, un optimismo epistemológico; pero, así y todo, es una epistemología coherentista, que re-

Copyrighted material

husa el señuelo de garantías o justificaciones radicales. (Trátase, pues, de un optimismo epistemológico en el sentido de una confianza en que se da conocimiento, si por 'conocimiento' entendemos, meramente, *creencia verdadera* —pero no si por 'conocimiento' entendemos *creencia verdadera justificada*—. Al revés, lo que sucede es que nuestro optimismo epistemológico, en el sentido apuntado, nos libera de la obsesión por la justificación, que ha asediado, precisamente, a los pesimistas epistemológicos —desde los pirronianos hasta el criticismo de toda laya: Descartes, Locke, Kant, Husserl—; esos filósofos son pesimistas en el sentido de que no creen que, en general, las opiniones humanas sean verdaderas; ni creen tampoco, por ende, que se deba partir, para filosofar, de un cuerpo de creencias prefilosóficamente aceptado por quien acomete la tarea de filosofar, a sabiendas de las mediaciones que han condicionado y determinado la formación de tal cuerpo de creencias.) Según la concepción epistemológica que estoy defendiendo, en todo el conocimiento humano hay siempre un elemento de fe, de confianza cuya justificación no puede darse más que acudiendo a un proceso circular de justificación; o sea: una confianza en algo que no cabe justificar, por y en sí solo, de manera radical, para sobre ello fundar un proceso de justificación vertical ascendente.

Acápite 6.º ARTICULACION DE UNA LOGICA DOXASTICA

Ya dijimos más arriba que la lógica doxástica es aquella rama de la lógica que estudia verdades en las que figura, con ocurrencias esenciales, el verbo 'creer'. Sobreentiendo aquí la noción, inicialmente elaborada por Quine, de *ocurrencia esencial* y la definición de la lógica como el acervo de oraciones verdaderas en las que no hay ocurrencias esenciales más que en determinados vocablos —aquellos que no tienen un ámbito de aplicabilidad delimitado, sino que se aplican a todos los ámbitos de lo real—; a tenor de la introducción de grados de verdad, las formulaciones de Quine deben ser corregidas y matizadas; vid (P:05), cap.1.º: una expresión tiene ocurrencias esenciales en un enunciado verdadero ssi hay alguna otra expresión del mismo tipo gramatical tal que, sustituyendo uniformemente las ocurrencias de la primera expresión, en el enunciado dado, por ocurrencias respectivas de la segunda, se pasa de un enunciado verdadero a otro totalmente falso. La lógica es la ciencia cuyos enunciados verdaderos contienen ocurrencias esenciales únicamente de vocablos como los siguientes: 'o', 'no', 'totalmente', 'viene a ser cierto que', 'no sólo... sino también', 'es afirmable con verdad que', 'todo', 'existe' y 'abarca' (o su converso 'ejemplifica' en el sentido de: 'posee como propiedad a' o 'es miembro de': recuérdese que, en nuestro tratamiento extensionalista, se identifican clases y propiedades, siendo, pues, lo mismo pertenecer a —ser miembro de— la clase de los zas-

Copyrighted material

candiles que zascandilear; e.e. poseer —ejemplificar— la propiedad de ser un zascandil, la zascandilidad). Lo que tienen en común esas expresiones es el no aplicarse únicamente a un ámbito particular de lo real —mientras que, p.ej., no pertenece al vocabulario de la lógica la palabra 'pulpo', porque ese sustantivo sólo se aplica en un ámbito muy particular—. Así concebida, la lógica es lo mismo que la ontología (mas vide el Prólogo de este libro sobre una puntualización al respecto).

Las expresiones que son las únicas en aparecer con ocurrencias esenciales en los enunciados verdaderos que forman una ciencia constituyen el vocabulario de tal ciencia. La lógica tiene extensiones que son aquellas disciplinas cuyo vocabulario comprende, además del de la lógica general, ciertas expresiones adicionales. Así, la lógica doxástica añade el verbo 'creer'; la lógica temporal añade la palabra 'antes' y otras similares; la lógica deóntica añade la palabra 'obligatoriamente'; la lógica modal añade la palabra 'necesariamente'; y así sucesivamente. Algunas de esas extensiones de la lógica tienen acaso títulos menos indiscutibles para presentarse como lógica —o sea: como ontología—, porque pudiérase pensar que su ámbito de aplicabilidad es particular o regional. No es tal mi opinión: me parece a mí que hay argumentos convincentes que abonan a favor de atribuir a tales vocablos un ámbito de aplicabilidad no delimitado.

En cualquier caso, y sea de ello lo que fuere —habría que argumentar circunstanciadamente, punto por punto y palabra por palabra—, lo que aquí nos interesa es únicamente considerar a la lógica doxástica. Que debe haber tal lógica, que hay algo relacionado con la creencia que sí forma parte de la ontología, del acervo de verdades acerca de la realidad en general, se echa de ver por cuanto cualquier ente puede ser objeto de creencia.

No entraría en los límites razonables de este libro el pretender abordar exhaustivamente los problemas de la lógica doxástica. Contentémonos con esbozar algunos de los problemas salientes de tal disciplina en la medida en que afectan directamente a la problemática general que estamos estudiando, a saber: la del ser y el no-ser; en particular, en este capítulo, el problema de cómo puede lo inexistente ser objeto de pensamiento o creencia.

ESQUEMAS AXIOMATICOS PARA UNA LOGICA DOXASTICA

1.º En la misma medida en que p, en esa misma medida cree Dios [=la Existencia=el Ser] que p;

2.º Un ente cualquiera, x, cree que p, a lo sumo en la medida en que x cree saber que p;

3.º Si x cree que p, entonces x cree que x existe (=entonces x se piensa a sí mismo);

4.º Existe algún ente, z, diferente de x y tal que: x se piensa a sí mismo a lo sumo en la medida en que x cree que existe z (=a lo sumo en la medida en que x piensa a z);

Copyrighted material

5.º x cree que p-y-q sólo si es al menos relativamente cierto que x cree que p;

6.º Si x es diferente de z, siendo x un ente finito, y si z cree algo, entonces hay algún ente, u, tal que z conoce a u más que x (=más de lo que x conoce a u);

7.º Si x conoce a u menos que z, entonces hay alguna propiedad, v, tal que x sabe que u ejemplifica a v menos de lo que lo sabe z;

8.º Si es apreciablemente cierto que x cree de z que éste es tal que p, entonces es asimismo apreciablemente cierto que x cree que p [z].

(En el esquema 8.º el functor 'Es apreciablemente verdad que' debe entenderse así: "Es apreciablemente cierto que p" abrevia a "Sucediendo que la falsedad o inexistencia del hecho de que p implica el ser al menos un poco verdad que p, p". Son, pues, *apreciablemente* verdaderos o existentes aquellos hechos que en absoluto sean mucho más falsos que verdaderos, aquellos cuya verdad es igual o mayor que su muy grande falsedad.)

Acápite 7.º ACLARACIONES SOBRE LAS NOCIONES DE CREENCIA Y DE SABER

Vamos a comentar someramente, uno por uno, en el Acápite siguiente, esos ocho esquemas axiomáticos. Pero, antes, conviene aclarar que, tal como lo entiende el autor —a tenor de las explicaciones y motivaciones aducidas en el Ac.5.º de este capítulo— el término 'saber' se define así: "x sabe que p" (o su equivalente: "x conoce el hecho de que p") abrevia a "x cree que p, y [es verdad que] p". Y recuérdese que, tal como aquí lo entendemos, el *creer que,* que es lo mismo que el *pensar* (con convicción) *que,* es una relación que se da entre un pensante o sujeto y un ente o semiente pensado u objeto en la medida en que el primero está convencido del segundo, e.e. de la verdad o existencia del segundo. Esto es muy importante resaltarlo porque, a menudo, se emplea el verbo 'creer', sobre todo cuando se usa en la primera persona, en el sentido de inclinarse a pensar, sin estar seguro. En ese sentido alternativo de 'creer', se oponen el creer y el saber; y por eso algunos autores, confundiendo ambos sentidos, han pretendido que el saber algo no implica creer que sea verdadero tal algo. Pero que el verbo 'creer' tiene ambas acepciones, y no una sola, se muestra fácilmente: cuando alguien dice 'Creo que John Wesley fundó el metodismo', quiere, normalmente (aunque no forzosamente siempre) decir que no está seguro de ello, pero que se inclina a pensar que así es (inclinarse a pensar no es lo mismo que pensar). Pero si esa misma persona dice de otra, p.ej. de Imelda: 'Imelda cree que John Wesley fundó el metodismo', no está queriendo decir —normalmente, por lo menos— que Imelda se inclina a tal opinión, mas sin abrazarla; lo que quiere decir es que Imelda tiene tal opinión, estando —en uno u otro

Copyrighted material

grado— segura de ella. También en primera persona se emplea a veces el verbo 'creer' en este último sentido. Si me interpela un desconfiado amigo diciendo 'Tú no crees que yo sea un hombre honrado', le responderé: 'Sí lo creo'; y, en este caso, no estoy insinuando que meramente me inclino a pensar que así es, sino que quiero decir lo que digo: que sí tengo la convicción de que mi amigo es un hombre honrado. Si, en la primera persona, es menos frecuente esta acepción de 'creer' que sí involucra convicción que la acepción alternativa en que involucra falta de convicción, ello se debe a un principio de economía comunicacional: si estoy convencido de que Lesoto no tiene frontera con Namibia, digo 'Lesoto no tiene frontera con Namibia'; ¿qué ganaría, qué información adicional vehicularía, diciendo 'Creo que Lesoto no tiene frontera con Namibia'?

Por otro lado, si quiero llamar la atención de mis interlocutores, no sobre el hecho en cuestión meramente, sino sobre mi acto mental de creer en la existencia del mismo, entonces me da igual decir que yo creo que decir que sé; pues, si creo que p, entonces creo saber que p (véase la justificación de esto en el Acápite siguiente): si creo que p, creo que es verdad que p; y, así, creo: que yo creo que p y que eso que creo es verdad; o sea: creo que yo sé que p; de suerte que, en vez de decir "Creo que p", diré normalmente, "Sé que p"; reservando así mi autoatribución de creencia a los casos de incertidumbre o carencia de convicción —operando así una distribución de usos de las palabras 'saber' y 'creer' en primera persona para obtener mayor rentabilidad de esa dualidad terminológica; con lo cual resulta menos largo —a tenor de un principio de economía comunicacional— mi autoatribución de inclinación a creer algo: en vez de decir que me inclino a creerlo, diré que lo creo (en ese sentido de 'creer que' como 'inclinarse a la opinión de que').

Aclarado eso, esclarezcamos también —como lo prometimos líneas más arriba— nuestra noción de *saber* o *conocimiento* como *creencia verdadera.* Los más autores que se han ocupado del asunto han definido al 'conocimiento' como 'creencia verdadera justificada'; y no pocos de entre ellos como un caso particular de creencia verdadera justificada, a saber: aquella en la que se dé una justificación muy especial y singularmente fuerte —p.ej. una justificación que ofrezca garantías absolutamente fehacientes de inconcusa y definitiva indudabilidad—. Los inconvenientes que comporta tal noción de *saber* como creencia verdadera justificada son dos. El primero es que, a tenor de esa noción, resulta impracticable para el hombre cualquier estrategia criteriológica, toda vez que fuera menester: o bien incurrir en alguna versión de fundacionalismo —posición que ya nos ha parecido inviable—; o bien incurrir en regresión al infinito; o bien considerar —como Keith Lehrer— que el conocimiento se apoya en (se justifica sobre la base de) creencias previas que no son conocimientos, por no estar justificadas; o bien, por último, acudir a circularidad (mas una criteriología circular, en la medida en que lo es, deja de dar justificación garantizante, brindando tan sólo una justificación relativa nada más, justificación meramente *interna* del sistema en que se dé). Todas esas alternativas parecen improcedentes (la última de ellas parece improcedente *si* de lo que se trata es de conseguir una

Copyrighted material

justificación garantizante, que es lo que parecía requerirse si la justificación fuera un requisito para que se diera saber o conocimiento). El segundo inconveniente de la tesis que restringe el conocimiento o saber a un subconjunto *propio* de la creencia verdadera (e.e. que identifica al saber con la creencia verdadera *justificada,* o con la creencia verdadera provista de alguna justificación especialmente fuerte) es que da lugar a resultados difícilmente admisibles, como son: 1.º) se perdería la verdad de que saber algo es lo mismo que saber que se sabe ese algo (toda vez que, aunque alguien sepa algo —en el sentido de que tenga de ese algo creencia verdadera justificada—, cabe que no tenga creencia verdadera —ni, menos, justificada— de que tiene justificación de la verdad de su creencia acerca del algo en cuestión); 2.º) se daría lugar a que dos personas que estén, ambas, convencidas, en la misma medida, de una misma cosa, sucediendo además que tal cosa sea verdadera, podrían, empero, ser tales que una de ellas conociera a la cosa mientras que la otra no la conociera en absoluto —o apenas la conociera en medida exigua—, si es que han llegado a sus respectivos convencimientos por vías diferentes, constituyendo una de tales vías un proceso justificativo, y no constituyéndolo la otra; 3.º) no podría ya afirmarse nuestro esquema axiomático segundo, a saber: que creer algo implica creer que se sabe o conoce tal algo (pues, obviamente, aunque esté Hilarión convencido de que Melbourne se encuentra en Australia puede que no crea tener justificación —ni, todavía menos, justificación garantizante— que lo autorice fehacientemente a albergar tal creencia); 4.º) como cualquier estrategia epistemológica adecuada tiene por blanco el logro de conocimiento, resultaría que, de ser el conocimiento lo mismo que la opinión verdadera *justificada,* no bastaría para disponer de una estrategia epistemológica adecuada el que ésta nos condujera a la verdad (a creencias verdaderas), sino que sería menester que nos condujera, además, a la justificación de tales opiniones verdaderas, con lo cual la justificación pasaría de ser un medio a ser un fin —cosa bastante grotesca, a mi modo de ver—.

Por todas esas razones, paréceme más acertado atenerse a una noción de conocimiento como opinión (=convicción) verdadera. Y, además, hay otro motivo adicional para adoptar esta opción, y es que parece natural el decir de alguien que responde correctamente a una pregunta, estando convencido de la verdad de su respuesta, que conoce o sabe la respuesta correcta. Si alguien está convencido de que Arquímedes murió en el año 212 a. C., entonces sabe que Arquímedes murió en ese año, puesto que sabe cuál es la respuesta correcta a la pregunta '¿en qué año murió Arquímedes?'. Lo sabe si es que su respuesta está formulada con convencimiento, no al buen tuntún. Nótese, empero, que hay infinitos grados de convencimiento; de ahí que haya infinitos grados de conocimiento o de saber. Así, p.ej., la respuesta a una pregunta semejante puede hacerse con mayor o menor grado de convicción o seguridad; hay grados de convicción menos fuertes o elevados que no excluyen titubeos. Como —según lo vamos a ver en el Acápite siguiente— saber algo es lo mismo que saber que uno sabe ese algo, cuanto menos convencido esté uno de la verdad de ese algo —y cuanto mayor margen quede

Copyrighted material

para dudas o titubeos al repecto—, menos cierto será que uno sabe que conoce ese algo.

Acápite 8.º DILUCIDACION Y FUNDAMENTACION DE LOS OCHO ESQUEMAS AXIOMATICOS DE NUESTRA LOGICA DOXASTICA

1) El primer esquema axiomático dice que el que la Existencia o el Ser (=Dios) piense algo es lo mismo que ese algo. Sabemos que, de conformidad con la ontología ontofántica que estamos proponiendo en esta Sección, cada hecho es lo mismo que el que el Ser abarque a tal hecho; e.d., un hecho cualquiera, p, es lo mismo que el que el Ser, la Realidad, sea una propiedad del hecho de que p. Pues bien, este esquema axiomático nos dice que el que el Ser sea una propiedad de un hecho, el que abarque a tal hecho, es lo mismo que el que lo piense. Y en el Ser, en lo absolutamente real, se identifican pensar y ser; ello significa que el que el Ser, la Realidad, piense algo es lo mismo que el que exista a tal algo (en el sentido de abarcarlo, de constituir una propiedad suya). El Pensamiento absoluto es lo mismo que la Verdad; o sea: es lo mismo que el Ser. Porque el Pensamiento absoluto de algo no es ni más ni menos que el ser pensado tal algo por lo absolutamente real, por la Realidad misma, o sea: por el Ser, por Dios.

Débese evitar una torcida interpretación de este esquema axiomático en el sentido de que estaríamos reduciendo, idealísticamente, el ser al pensar. ¡Nada de eso! Casi más bien cabría decir que reducimos el pensar absoluto, el ser pensado algo por lo Absolutamente real, por la Existencia misma, al ser, o más exactamente: al ser existido (abarcado) tal algo por la Existencia (lo cual, a su vez, equivale a que sea verdad dicho algo); y decir esto es casi más adecuado porque en nuestra ontología se introduce más básicamente el ser, el existir, el abarcar algo a algo; de suerte que el ser pensado un hecho o estado-de-cosas por la Realidad misma, por el Ser, es reducido a algo más básicamente introducido, que es el ser existido por la Realidad tal hecho o estado-de-cosas.

El argumento principal que cabe aducir a favor de este primer esquema axiomático es que permite engarzar del mejor modo el pensar con el ser; permite anclar o engastar el pensamiento en la realidad. A tenor de este principio, cada cosa o hecho existe en un determinado grado y aspecto en la misma medida en que la Existencia piensa, en ese grado y aspecto, que existe (que es verdadera) tal cosa o hecho.

2) El segundo esquema axiomático nos dice que alguien piensa algo tan sólo en la medida en que cree que él sabe o conoce ese algo. Y es que la noción de *saber* o *conocer* que estamos manejando (cf. el Acápite anterior) es una noción que no involucra justificación; equivale meramente a opinión

Copyrighted material

verdadera; por lo cual parece obvio que, si uno cree que p —si está convencido de la verdad de que p—, entonces, y por lo menos en esa misma medida, está convencido de que: es verdad que p y él está convencido de que p. Y es que hay alguna autorreflexividad del pensamiento o creencia: cuando uno piensa en la verdad de algo, ya piensa lo siguiente: que es verdad ese algo y que él así lo piensa. Ello, sin embargo, no quiere decir que en la medida en que uno piense algo, forzosamente piensa que lo piensa; y es que de pensar p-y-q no se desprende, salvo de algún modo o relativamente no más, que uno piense que p (vid. infra, comentario sobre el esquema 5.º). El pensamiento, todo pensamiento, tiene ese mínimo de autoposesión, de autorreflexividad, a saber: que, al menos en la medida en que piensa uno al objeto, piensa la conyunción del objeto con el propio pensamiento que uno tiene de él (eso no equivale —como acabamos de indicar— a pensar, tematizada y separadamente, el pensamiento del objeto que uno tiene). Así, p.ej., si Engracia piensa o cree que las pinturas de Rafael son bellísimas, entonces, y en esa medida al menos, piensa que es verdad lo siguiente: que ella cree que son bellísimas tales pinturas, y que de hecho lo son.

Es este principio lo que nos permite deducir que saber algo es lo mismo que saber que se sabe, por cuanto —como ya lo indicamos más arriba— "x sabe que p" abrevia a "x cree que p, y es verdad que p". La prueba de que esta conclusión se deduce del principio que estamos comentando es tan sencilla que no vale la pena ni exponerla aquí (déjasele al lector como ejercicio). Hubiéramos podido introducir directamente la conclusión como axioma, en vez del principio a partir del cual la deducimos; pero es preferible el rumbo que hemos seguido, porque muestra cuál es la raíz de que se deduce esa conclusión, cuya verdad ha sido aceptada por casi todos los filósofos.

Nótese, por otro lado, que, aparentemente, no es correcto lo inverso de este esquema 2.º —a saber: que en la medida al menos en que alguien cree saber algo, cree en la verdad de tal algo—. Puede que alguien esté persuadido de que sabe algo sin que de hecho, tematizada y separadamente, tenga, en la misma medida, el pensamiento fijado en el algo en cuestión. Tal es el caso, sobre todo, cuando el hecho es verbalizado de modo que pudiera resultar confundente (por la presencia de deícticos, p.ej.). Alguien puede creer que él se sabe indigno de un cargo, aunque, de hecho, sólo en medida muy inferior tenga presente a su pensamiento su propia indignidad para el cargo.

3) El esquema 3.º nos muestra que quienquiera piensa algo —o sea: cualquier ser pensante— se piensa a sí mismo —al menos en algún grado—. Nótese que el functor utilizado no es el de implicación ('al menos en la medida en que') sino el mero condicional ('sólo si'); un punto de vista subjetivístico, con tendencia al idealismo, habría puesto, en ese lugar, al functor de implicación, alegando que nadie piensa otra cosa en medida superior a aquélla en que se piensa a sí propio. Pero eso me parece erróneo: el pensamiento es, ante todo, extravertido, se prodiga hacia el exterior, hacia las cosas que configuran la realidad envolvente; y el pensamiento de los seres pensantes finitos puede que, muy a menudo, no vuelva en la misma medida sobre el sujeto pensante.

Copyrighted material

4) El 4.º esquema o principio nos dice, justamente, que al menos en la medida en que uno se piensa a sí mismo, piensa a algo diferente de él. Esto radicaliza nuestro enfoque *realista,* antiidealista, según el cual el pensamiento es extravertido, tiende hacia las cosas; el autopensamiento del sujeto por sí mismo no puede darse más que, a lo sumo, en la medida en que el sujeto piensa otra cosa, tiene a alguna otra cosa presente en su mente.

5) El 5.º principio nos dice que, si alguien piensa la conyunción de dos hechos, entonces es al menos en algún aspecto (o sea: de algún modo, relativamente) verdad que piensa a uno de esos hechos; (similarmente, será también verdad en algún aspecto —pero quizá en otro aspecto— que piensa al otro de esos dos hechos). Es éste el mínimo cierre deductivo del pensamiento de alguien que cabe suponer. Nuestra lógica doxástica, en efecto, se opone a la de quienes afirman que quienquiera que piensa algo piensa cuanto de tal algo se deduce —o, alternativamente, cuanto es implicado por tal algo—. Eso es quimérico y utópico. Mas, por otro lado, sí parece que, al menos de algún modo, debe uno pensar a cada uno de esos dos hechos si es que piensa a la conyunción de ambos; ello garantiza un *mínimo* de consecuencia en el pensar, un mínimo de sistematicidad. De no postularse ni eso, podríamos figurarnos que un ser pensante pudiera incurrir, de manera total y absoluta, en las inconsecuencias más flagrantes y estrepitosas.

6) El 6.º principio o esquema nos dice que, si un ser pensante es finito, entonces, dado otro ser pensante cualquiera, hay algo que éste último conoce mejor que el primero. Y es que cada ser pensante tiene una excelencia, un valor mental y cognoscitivo que hace que, comparándoselo con otro ser pensante finito determinado, sea el que fuere, aunque éste último conozca algunas o muchas más cosas de lo que el primero las conoce, con todo hay alguna otra cosa que es conocida por el primero más (=mejor) que por el segundo. Ningún ser finito es, pues, epistémicamente, absolutamente superior a otro ser finito pensante dado, o sea: epistémicamente superior a él en todo lo conocible. De ahí que este principio puede ser denominado como principio de modestia epistémica: puede que Einstein conociera mejor que un humilde labrador de la Bureba un montón de hechos; pero habrá algo que el labrador conozca mejor que Einstein.

7) El 7.º principio o esquema nos dice que, cuanto más se conoce a un ente, más se conoce una u otra propiedad del ente. Si Ester conoce Buenos Aires mejor que Dagoberto, entonces hay alguna propiedad tal que es más cierto que Ester sabe que Buenos Aires la posee o ejemplifica que no que lo sabe Dagoberto. De ahí que uno no pueda aumentar su conocimiento de un objeto sin aumentar su conocimiento de qué propiedades tenga el objeto —por lo menos de algunas de ellas—. El conocimiento del objeto no puede darse, ni incrementarse, desnudo, escueto, despojado de todo conocimiento de hechos en los que esté el objeto involucrado —concretamente, de todo conocimiento de ejemplificaciones de unas u otras propiedades por el objeto—.

8) El 8.º principio liga el pensamiento *de re* al pensamiento *de dicto.* El pensamiento *de re* es una atribución de una propiedad a algo. Así, p.ej., Indalecia tiene un pensamiento *de re* respecto de Babeuf cuando atribuye a

Copyrighted material

Babeuf la propiedad o cualidad de amar a los pobres; y tiene un pensamiento *de dicto* correspondiente cuando piensa o cree que Babeuf amaba a los pobres. Así pues, el pensamiento *de re* es una relación triádica (entre el pensante, el objeto sobre el que versa el pensar o la atribución, y la propiedad pensada o atribuída por el primero al segundo); en tanto que el pensar *de dicto* es una relación diádica entre el pensante y el hecho pensado (el hecho puede ser cualquier ente o semiente, dado que un ente cualquiera es lo mismo que la existencia de tal ente —o sea: que el hecho de que existe tal ente—).

Este principio 8.º es el más débil que se me ha ocurrido, de entre los que parecen razonablemente fuertes. De no postularse ni siquiera eso, el pensar *de dicto* y el *de re* camparían, cada uno de ellos, por sus propios y respectivos respetos, inconexos entre sí, sin tener nada que ver el uno con el otro. Lo cual pareciera sumamente estrafalario y desconcertante. Porque, normalmente, asociamos ambos géneros de pensamientos o creencias. Y, por otro lado, el modo que propongo de ligar ambos *pensares* (el *de re* con el *de dicto*) paréceme adecuado, por lo siguiente. Aunque —por lo que voy a indicar líneas más abajo— no es cierto que un pensar *de re* cualquiera implique al pensar *de dicto* correspondiente (recuérdese que un hecho implica a otro ssi el primero es a lo sumo tan verdadero o existente como el segundo), sin embargo lo que sí parece correcto es que, si se da en una medida suficientemente elevada, en una medida al menos tan verdadera como muy falsa, un pensar *de re,* entonces dase también en una medida asimismo al menos tan verdadera como muy falsa el correspondiente pensar *de dicto.* Y nótese bien que el que sea verdad en una medida al menos tan verdadera como muy falsa que p es lo mismo que el que sea apreciablemente verdad que p. Veámoslo con un ejemplo: si es por lo menos tan verdadero como muy falso que Patronio atribuye a Fernán González caballerosidad, entonces es asimismo tan verdadero como muy falso, si no más, que Patronio cree que Fernán González es caballeroso. Supongamos que no fuera así en absoluto, o sea: que fuera apreciablemente cierto que Patronio atribuye caballerosidad a Fernán González, pero que, a la vez, fuera considerablemente falso (o sea: mucho más falso que verdadero) que Patronio crea en la (existencia o verdad de la) caballerosidad de Fernán González; en tal caso, la relación triádica entre Patronio, la caballerosidad y Fernán González consistente en que el primero atribuya lo segundo al tercero, en medida no mucho más falsa que verdadera, no acarrearía ningún compromiso de Patronio respecto de la existencia de cierto hecho real consistente en que sea caballeroso Fernán González; pero, de hecho, nuestras convicciones, por muy *de re* que sean, sí nos comprometen a reconocer la existencia de ciertos hechos —por lo menos sí nos comprometen si se dan tales convicciones en una medida suficiente, si alcanzan a rebasar cierto umbral veritativo—; y nos comprometen en el sentido preciso de que no es posible tener tal convicción sin estar convencido de que se da tal hecho. (Quizá, no obstante, una formulación alternativa, más débil pero, con todo, interesante —y, por más débil, menos discutible— de nuestro esquema axiomático sería ésta: Si es apreciablemente cierto que x atribuye a

Copyrighted material

z la propiedad de ser tal que p, entonces es apreciablemente cierto que x cree que z posee la propiedad de ser tal que p. Aquí el hecho en cuya verdad o existencia creería x no sería lo mentado por "p [z]", sino por "żpz", o sea: "z posee la propiedad de ser un ente tal que p".)

Lo que, en cambio, no me parecería plausible sería un esquema inverso al 8.º, a saber: si es apreciablemente cierto que x cree que p [z], entonces también lo es que x atribuye a z la propiedad de ser tal que p. No me parecería plausible porque la creencia de alguien en la existencia o verdad de un hecho puede darse sin que le haya pasado por las mientes al alguien en cuestión ponerse a pensar en qué entes estén o dejen de estar involucrados en tal hecho; puede creer en (la existencia o verdad d)el hecho, como un todo enterizo, nada más; o, por lo menos, puede que crea en la verdad del hecho en medida muchísimo más elevada que aquella en que albergue con respecto a cada participante en el hecho la propiedad de participar en él del modo en que participe. (Así, aunque sea apreciablemente cierto que Leoncio crea que el arquitecto Eginardo escribió a su hijo Wussino, novicio en Fulda, una carta en mal latín, no se sigue de ahí que sea apreciablemente cierto que atribuya Leoncio a Fulda la propiedad de ser un ente, x, tal que el arquitecto Eginardo escribió a su hijo Wussino, novicio en x, una carta en mal latín.)

Mas, por otro lado, fuera excesivo postular más de lo que postula este principio. Fuera excesivo, p.ej., postular que, en la medida al menos en que uno atribuye superficialidad a Jaspers, uno cree que Jaspers es superficial. Porque, como vimos en el Ac.4.º de este mismo capítulo —*sub fine*—, puede que alguien albergue *(de re)* respecto de un objeto una creencia que, si la tomáramos como *de dicto,* resultara absurda; mas, tomándola como *de re,* puede no ser absurda, por más que sea, a lo mejor, sólo exigua o hasta infinitesimalmente verdad que el objeto en cuestión ejemplifica la propiedad que se le está atribuyendo. Así, p.ej., si alguien tiene un pensamiento que él expresa diciendo 'Mobutu es en todos los aspectos sumamente bondadoso', el pensamiento, tomado como *de dicto,* sería absurdo, obviamente; pero seguramente lo que le sucede a ese alguien es que atribuye a Mobutu la propiedad de ser en todos los aspectos sumamente bondadoso, propiedad que —a tenor del principio de gradualidad—, es poseída por Mobutu (al menos) infinitesimalmente. Eso sí, en virtud de nuestro 8.º esquema axiomático de lógica doxástica —si es que es correcto—, nadie podrá tener semejante convicción en una medida no mucho más falsa que verdadera; quienquiera que diga sinceramente que él atribuye con convicción a Mobutu tal propiedad estará diciendo algo que será verdadero, sí, pero mucho menos verdadero que falso. Por supuesto ello nos conduce a otro problema: si es Robustiano quien dice, sinceramente, que él está apreciablemente convencido, respecto de Mobutu, que éste es en todos los aspectos sumamente bondadoso, entonces cabe preguntar: la creencia de Robustiano (acerca de su propia creencia *de re* respecto de Mobutu) ¿es una creencia *de re* o *de dicto*? Si fuera *de dicto* (si Robustiano creyera que es apreciablemente cierto que Robustiano atribuye a Mobutu esa propiedad), entonces debería ser, al menos relativamente, apreciablemente verdad que Robustiano atribuyera a Mobutu tal propiedad.

Copyrighted material

Como eso —ya lo hemos visto— es imposible en virtud de nuestro esquema axiomático 8.º, no queda otra solución sino entender la opinión, sinceramente expresada, de Robustiano (acerca de su propia creencia *de re* con respecto a Mobutu) como una creencia *de re* de Robustiano respecto de sí mismo, a saber: Robustiano se atribuye con convicción a sí mismo la propiedad de albergar acerca de Mobutu la indicada creencia *de re.* Ahora bien, por los mismos motivos, esa creencia *de re* de Robustiano respecto de sí mismo no puede tener un grado de realidad no mucho más falso que verdadero. Y, así sucesivamente, cada afirmación de Robustiano diciendo —sinceramente— que él cree que él cree que él cree... que Motubu tiene la aludida propiedad debe interpretarse como afirmación de una creencia suya *de re* y, además, de una creencia que se da en medida mucho más falsa que verdadera. Un modo de paliar esas consecuencias sería debilitar algo nuestro esquema axiomático 8.º, ya sea reemplazando uniformemente en él el functor 'apreciablemente' por otro que aluda a un umbral veritativo más alto —p.ej. 'más bien', 'bastante', o 'sumamente' o algo así—, ya sea sustituyendo "p" por "żpz" —como lo sugería yo líneas más arriba. (Como se ve, este esquema axiomático 8.º debe tomarse como una hipótesis que ha de irse sopesando y puliendo. Pero sí estoy convencido de la necesidad de aseverar algo que sea similar a ese esquema, aunque a lo mejor no el esquema tal cual lo he propuesto aquí.)

Y, por otra parte, fuera también excesivo postular lo inverso; pues puede que alguien piense en un hecho —en el hecho mismo, que es una unidad, un algo enterizo— sin empero encontrarse —por lo menos en la misma medida— en una relación, respecto de un ente acerca del cual sea el hecho en cuestión, consistente en atribuir al ente la propiedad correspondiente al hecho. Así, p.ej., puede que, durante una amnesia suya, Rosalía piense que Rosalía es Rosalía, sin pensar —o pensándolo muy poco, a tenor de la amnesia en que se halla—, respecto de sí misma —de Rosalía— que ella es Rosalía, e.e. sin estarse atribuyendo a sí misma la propiedad de ser Rosalía.

Acápite 9.º ACLARACIONES Y PUNTUALIZACIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE LA RELACION DE CREENCIA

Como se desprende de todo el planteamiento expuesto en este capítulo —y, en particular, de los ocho principios axiomáticos sentados en el Ac.6.º—, concebimos a la creencia como relación, de suerte que lo creído ha de ser, de algún modo por lo menos, un algo, un existente; y, por ende, lo creído, lo pensado, debe poseer verdad, siquiera relativamente. Creencias que parezcan absolutamente falsas —y, por consiguiente, de todo punto imposibles y absurdas, irracionales— deberán, p.ej., ser tomadas como creencias *de re,*

Copyrighted material

como relaciones triádicas de atribución entre el sujeto pensante, el objeto al que atañe la creencia, y la propiedad que, por decirlo así, forma el cuerpo de ésta última.

Por otro lado, conviene señalar que, insertándose nuestra lógica doxástica en el marco de todo nuestro enfoque ontológico —y por tanto de nuestra lógica y teoría de conjuntos contradictorial—, cabe demostrar en ella varios teoremas de suma importancia, como son, en particular, los dos siguientes:

1.º) Cualquier hecho pensado es real, verdadero, a lo menos en algún grado y aspecto, o sea: a lo menos relativamente. Este teorema no constituye sino la expresión precisa de lo que estábamos recalcando en el párrafo anterior.

2.º) Los idénticos son sustituibles, sin desmedro de la verdad, en cualesquiera contextos doxásticos. Y como son idénticas "dos" cosas que existan, en todos los aspectos, en la misma medida la una que la otra, resultará que, si es de veras (o sea: en todos los aspectos, globalmente, realmente) cierto que un hecho, p, existe o es verdadero en la misma medida en que lo hace un hecho, q, entonces quienquiera que crea que p cree, en esa misma medida, que q, puesto que es lo mismo creer que p que creer que q. Y, por consiguiente, si alguien cree algo, p, en determinada medida, pero con respecto a un hecho, el de que q, lo cree en medida diferente, entonces es que el hecho de que p es diferente del hecho de que q. De ahí que, si un ente, x, es lo mismo que un ente, z, entonces quienquiera que crea, en determinada medida, que p [x], cree, en esa misma medida, que p [x/z]; p.ej., como son lo mismo Aurora Dupin y George Sand, quienquiera que sepa que George Sand escribió "Lelia", sabe, y en esa misma medida, que Aurora Dupin escribió "Lelia"; y, si responde '¡No!' a la pregunta de si sabe que Aurora Dupin escribió "Lelia" —habiendo contestado "¡Sí!" a la pregunta de si sabe que George Sand escribió "Lelia"—, y si tomamos su respuesta como reflejando la verdad, deberemos concluir que lo sabe y no lo sabe (porque hasta cierto punto sí lo sabe y hasta cierto punto lo ignora).

Otra puntualización que conviene hacer es que nuestra dicotomía de creencias *de re* vs creencias *de dicto* encuentra expresión parcial en idiomas que contienen la construcción llamada de "acusativo con infinitivo", como: el latín (*censet Marcellus Claudium proficisci;* literalmente: cree Marcelo a Claudio haberse marchado; e.e.: cree Marcelo de Claudio que éste se ha marchado; lo cual es una creencia *de re;* aunque también puede el latín expresar la correspondiente creencia *de dicto: censet Marcellus quod Claudius profectus est*); el griego clásico; el inglés (*Marcia believes that Jean is a scoundrel* vs *Marcia believes Jean to be a scoundrel*); el árabe ('áhsabu ṯaidan karîman: yo creo a Saíd generoso, le atribuyo generosidad; vs 'áḥsabu 'ánna ṯaidan karîmun: yo creo [el hecho de] que Saíd es generoso).

Un corolario de la diferencia que hemos establecido entre *creer de dicto* y *creer de re* es que hay dos sentidos en que puede decirse de alguien que cree o conoce la existencia de algo: un sentido *de dicto,* en el cual 'x cree (en) la existencia de z' significa lo mismo que 'x cree en z', o sea: x tiene ante o en su pensamiento a z, que es lo mismo que la existencia de z; y un

Copyrighted material

sentido *de re* en el cual 'x cree (en) la existencia de z' significa lo mismo que 'x atribuye existencia a z', o sea: 'x cree de z que éste existe'. Ello (aparte de otras acepciones de 'conocer', que pueden dar lugar a confusión —como la de: *haber sido presentado a;* o incluso la de: *haber tenido trato con*) puede explicar que no siempre se considere equivalente el conocer algo o a alguien al saber que existe ese algo o alguien; es que, al verse diferencia entre lo uno y lo otro, se está entendiendo 'x sabe que existe z' en su sentido *de re*.

Otra puntualización que parece imponerse es que, si el pensar *de dicto* supone la existencia o verdad (siquiera relativa) de lo pensado, y por ende de cada hecho o cosa acerca del cual sea el hecho pensado, más obviamente todavía es cierto que cada pensar *de re* presupone la existencia del objeto al cual se esté atribuyendo la propiedad en cuestión por medio de tal pensar. Así, p.ej., no cabe pensar respecto de Guido I que él inició la construcción de S. Benigno de Vignory a no ser que, al menos en algún grado y aspecto, exista Guido I; si fuera absolutamente falsa su existencia, entonces no habría en absoluto ningún algo a lo que cupiera referirse al proferirse la secuencia de sílabas 'Guido I', ni, por ende, podría atribuirse propiedad alguna —ni ésa ni otra— a lo denotado por 'Guido I', puesto que nada en absoluto sería denotado por tal (inexpresiva) secuencia de sílabas. De ahí que, a la hora de concebir a los entes literarios y legendarios (infra, cap.13), debamos tener muy presente que, a menos que existan (que sean reales, verdaderos entes, dotados, pues, de ser real —que es el único ser—), tales entes no pueden ser nada de nada; y, de no ser nada de nada, ni siquiera podrían ser imaginados.

Otra aclaración que vale la pena hacer es la siguiente: toda nuestra concepción de la creencia (y también, por ende, del saber) gira alrededor de dos ideas centrales: la relacionalidad de la creencia y la existencia de múltiples grados de creencia o pensamiento. Merece ser enfatizada esta última. Nuestra concepción, en lugar de postular —como las concepciones de Descartes, Hume, Mill, Brentano, Frege o Geach, p.ej.— un acto irreducible de aserción (acto judicativo de asentimiento o de aquiescencia), rechaza la postulación de cosa tal y, en vez de eso, concibe al pensamiento con aserción simplemente como un grado más elevado de pensamiento que el mero pensar sin aserción. El pensar es una presencia del objeto al (o en el) sujeto; presencia de una índole especial, cierto: presencia autopatentizante, presencia autoiluminante; presencia intelectual, en suma. Esa presencia puede darse en un grado menor (y, entonces, el sujeto está meramente "considerando" al objeto, al hecho de que se trate —más o menos lo que se expresa en francés por medio del verbo *'envisager'* y en inglés por el verbo *'entertain'*—); y puede darse en un grado mayor, y en ese caso el sujeto está ya asintiendo al objeto, aseverándolo. Conviene precisar, a este respecto, que la mera "consideración", o sea: el pensamiento en grado menor —que no es, pues, otra cosa que un grado inferior de creencia, una creencia en medida inferior al 50%— no es una duda, una interrogación. No es lo mismo considerar algo en medida inferior a cierto umbral veritativo (sea éste el que fuere) que dudar acerca de la verdad de tal algo. La duda es una actitud mental especial;

Copyrighted material

no es lo mismo tener uno ante la mente un objeto, aunque, por tenerlo en medida baja, no lo piense con la intensidad que se requiere para que pueda hablarse de asentimiento; no es lo mismo eso que dudar si se da, si es verdadero, tal objeto. Cuando uno duda si algo es verdad piensa que cabe la posibilidad epistémica, para él, de que sea verdad tal algo; pero que quepa para x la posibilidad epistémica de que p equivale a que no sea verdad que x sabe que no-p; y eso no presupone, en modo alguno, que tenga que ser verdad —ni siquiera relativamente— que p. Esta aclaración es importantísima porque sirve para evitar confusiones en las que suele enzarzarse quien concibe a los grados inferiores de creencia o convicción como estados de duda. Esa grave confusión lleva a las consecuencias siguientes: 1.ª) toda certeza no absoluta pasa a ser concebida como estado de duda, con lo cual no se acepta que haya o pueda haber incrementos en el saber —que, por decirlo de modo paradójico, pueda aprenderse (más) lo que ya se sabe—; 2.ª) no se acepta que pueda uno estar convencido de la verdad de una cosa a menos que el convencimiento sea total, de lo cual resultaría que, si uno está convencido de que cierto ente —p.ej., Bernardo del Carpio— es irreal, en uno u otro grado, entonces sólo siendo inconsecuente puede, a la vez, estar convencido de su realidad (inconsecuencia que consistiría en estar, a la vez, totalmente convencido de que p y en estar totalmente convencido de que no-p; situación que tolera nuestra lógica doxástica, pero que, ciertamente, constituye una inconsecuencia, y revela una minusracionalidad); ahora bien, nuestro enfoque nos lleva, justamente, a decir que Bernardo del Carpio es, a la vez, real e irreal —seguramente, eso sí, más irreal que real—.

Cerraremos este capítulo con la siguiente puntualización final: nuestro enfoque, al abolir toda barrera categorial entre hechos y cosas, al concebir a cada cosa como un hecho (el hecho de que tal cosa existe), permite eliminar otra dualidad de acepciones de 'creer' y 'conocer' a que se veían ineludiblemente abocados quienes inventaban barreras categoriales como la aludida. Porque, de darse una barrera categorial así, no cabría 'conocer', en el mismo sentido en que se conoce a un ente, la verdad de un hecho; (es más: ni siquiera tendría sentido decir que no se podría conocer, en el mismo sentido, a la cosa y al hecho; ni se podría decir con sentido lo que se acaba de decir en la frase anterior; y así sucesivamente; no habría sino que guardar silencio, a lo Wittgenstein). Y, similarmente, creer en Dios o en el diablo no sería lo mismo que creer que existe Dios, o creer que existe el diablo, sino que la palabra 'creer' tendría, en sendos casos, dos acepciones irreduciblemente diferentes (una expresada por 'creer en', la otra por 'creer que'); es más: constituirían esas dos acepciones verbos de diversa categoría o tipo gramatical, siendo un sinsentido el resultado de tomar una acepción en contextos en que tuviera sentido tomar la otra. En nuestro enfoque, 'creer en' es un alomorfo, en distribución complementaria, de 'creer'; creer que Lin Piao era un ardiente revolucionario es lo mismo que creer en la verdad del hecho de que Lin Piao era un ardiente revolucionario. De todo lo cual se desprende que, según nuestro propio enfoque, queda abolida la dualidad entre un pensar —o, respectivamente, conocer— cosas y un pensar —o, respectivamente,

Copyrighted material

conocer— hechos; entre el pensar y el saber como lo que se denomina —en la filosofía analítica contemporánea— actitudes proposicionales (actitudes o relaciones mentales con respecto a contenidos factuales —"proposiciones" o hechos— mentados por oraciones) y el pensar y el saber como relaciones que un sujeto guarda con respecto a ciertos individuos —aquellos en los que cree o a los que conoce—.

Copyrighted material

CAPITULO 11.º

EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA

Acápite 1.º EL OPERADOR ELIPTICO 'EN ESTE MUNDO'; ACLARACIONES

Vimos en el Ac.5.º del cap.3.º de esta misma Secc.II que se da una diferencia entre ser verdadero a secas y ser verdadero en el mundo de la experiencia cotidiana. Un hecho puede ser realmente verdadero en el mundo de la experiencia cotidiana —e.d., puede suceder que sea afirmable con verdad que se da tal hecho en el mundo de la experiencia cotidiana— sin que el hecho en cuestión sea, a secas, realmente verdadero en absoluto, e.e., sin que sea verdad en absoluto que el hecho en cuestión es afirmable con verdad. Porque sólo lo necesariamente verdadero es afirmable con verdad —o sea: realmente, genuinamente, verdaderamente, globalmente verdadero, verdadero en todos y cada uno de los aspectos de lo real—. Lo que es verdadero tan sólo en algunos aspectos de lo real, siendo enteramente falso o irreal en otros aspectos, es lo meramente posible; claro, en nuestro enfoque, lo meramente posible no es posible tan mera o puramente, pues, de algún modo, es real (es relativamente real); pero de ningún modo es *realmente* real —por no ser, en absoluto, afirmable con verdad—. La gran dificultad que debe afrontar un enfoque necesitarista, como lo es el nuestro, es que, si tan sólo lo necesariamente real es realmente real, entonces ¿cómo es que consideramos usualmente reales a cosas y hechos que de ningún modo estimaríamos necesariamente reales o verdaderos?

El problema constituye un callejón sin salida para necesitarismos dignoscitivos (o sea: aquellos que, no aceptando grados ni aspectos de verdad, no ven más alternativas que lo absolutamente *sí* frente a lo absolutamente *no*). Nuestro necesitarismo es lo suficientemente fino y matizado para poder brin-

Copyrighted material

dar respuesta satisfactoria a la dificultad. Héla aquí: esas cosas que afirmamos como reales, sin estar en absoluto dispuestos a afirmar que lo sean necesariamente, son cosas que no afirmamos a secas; lo que —explícita o implícitamente— afirmamos es el darse tales cosas en el mundo de la experiencia cotidiana; el tener tales cosas lugar en este mundo, e.d.: el ser tales cosas propiedades abarcadas por este mundo —el de la experiencia cotidiana—.

De ahí que las más aseveraciones usuales y cotidianas que proferimos en la vida corriente deban ser tomadas como elípticas; en ellas debe sobreentenderse un operador, elidido, que es 'En este mundo' o 'En el mundo de la experiencia cotidiana'. Así, cuando aseveramos, p.ej., 'Moratín es un literato de temperamento bastante inquieto', ¿queremos decir que eso es afirmable con verdad y, por ende, verdadero en todos los aspectos de lo real? ¡No! Lo que queremos decir es que es afirmable con verdad el hecho denotado por el resultado de prefijarle a la frase proferida el operador 'En este mundo [=en el mundo de la experiencia cotidiana]'; o sea: lo que queremos decir es que es afirmable con verdad que *en este mundo* es Moratín un literato de temperamento bastante inquieto.

Nótese bien, sin embargo, que una oración que proferimos sobreentendiendo, elípticamente, como operador a ella prefijado, 'en este mundo' no es sinonímica, en su versión literal, del resultado de esa prefijación. No significan lo mismo las dos oraciones 'Pelayo es bravo' y 'En este mundo, Pelayo es bravo'; puede que la segunda sea, en todos los aspectos, más bien verdadera, siendo, en cambio, la primera bastante falsa en determinados aspectos. Lo único que sucede, pues, es que, normalmente, en los más contextos usuales, se profiere la primera oración cuando lo que se quiere decir es lo que, con propiedad, se expresaría profiriendo la segunda oración. Dicho de otro modo: se efectúa una prolación que, tomada literalmente, sería prolación de la primera oración; pero que, si bien se mira, es entendida por quien la efectúa como si fuera una prolongación de la segunda oración. Nada tiene ello de escandalosamente extraño, ni muchísimo menos. Es como lo que sucede con otros casos banales de elipsis. Cuando se dice, p.ej., 'Ya me han dado todo el dinero', obviamente no se quiere decir lo que, literalmente tomada, mienta esa oración, sino lo que mentara el resultado de sufijar a la misma cierto complemento, que será uno u otro según el caso. No es, pues, que la oración proferida equivalga al resultado de expandirla con el complemento sobreentendido; es que la prolación particular en cuestión, que, tomada al pie de la letra, sería una prolación de la oración citada, es efectuada por quien la efectúa como si fuera una prolación de la oración resultante de la expansión. O sea: la oración corta, al ser proferida, hace las veces de oración larga; o, sería mejor decir: la prolación particular y concreta de la oración corta hace las veces de una prolación particular y concreta de la oración larga.

Podría aclararse más esto acudiendo al bien conocido distingo entre expresiones-tipo y expresiones-muestra —distingo acuñado por Peirce—: una expresión-tipo es un universal; una expresión-muestra es un aconteci-

Copyrighted material

miento singular, provisto de una particular y bien determinada ubicación espacio-temporal. Y se dice que una expresión-muestra es una muestra o instancia de la correspondiente expresión-tipo. En verdad, sin embargo, el hablar acerca de expresiones-tipo puede tomarse justamente como un mero modo de hablar; parafraseándose, según reglas cuidadosamente formuladas, cada oración en que parezca estarse haciendo referencia a expresiones-tipo de suerte que el resultado de la paráfrasis ya sólo miente a expresiones-muestra y a clases o conjuntos de éstas últimas. P.ej., el decir que "el" sustantivo 'casa' (que es un signo-tipo) tiene dos sílabas será un modo abreviado de decir que tiene dos sílabas cada expresión-muestra 'casa' (o sea: cada expresión-muestra perteneciente a la clase de expresiones-muestra que son fonéticamente similares a cierta expresión-muestra dada que suene así). Pues bien: como las oraciones son expresiones, cabrá decir que hay oraciones-tipo, por un lado, y oraciones-muestra, por otro. En los casos de elipsis, no es que la oración-tipo amplia —aquella en que la elipsis ha sido eliminada, restableciéndose lo que faltara— sea equivalente a la oración-tipo reducida —aquella que sí está padeciendo elipsis—; sino que la oración-muestra particular, que está siendo proferida, y que es una instancia de la oración-tipo reducida, está haciendo las veces de una oración-muestra que fuera una instancia de la oración tipo amplia.

De no ser por las aclaraciones que preceden, podríase pensar que, al sostener que las más prolaciones usuales comportan, pero elípticamente, el operador 'En este mundo (de la experiencia cotidiana)', dejamos el flanco abierto a objeciones como la que señalara una posible regresión al infinito, o la de que, a tenor de nuestra concepción y de la paráfrasis que, en consecuencia de la misma, proponemos de las más prolaciones usuales, resultaría entonces que lo significado en una oración proferida en el habla cotidiana no pudiera ser nunca un contenido de suyo carente de restricción con respecto a uno u otro mundo-posible particular determinado. Sí puede serlo, porque lo significado por una oración-tipo así no es lo mismo que lo significado por esa otra oración-tipo más amplia cuyas veces está haciendo, en el caso concreto de que se trate, la oración reducida —la que está siendo proferida—; pero, en *otros* casos, sí puede proferirse una oración normal, sin restricción explícita ni implícita de lo dicho al mundo de la experiencia cotidiana —ni a ningún otro mundo—.

Antes de cerrar este acápite, viene al caso señalar que lo que he denominado 'el mundo de la experiencia cotidiana' puede llamarse también 'el mundo vulgar y corriente'; denominación alternativa que, por supuesto, no tiene ningún cariz peyorativo. Es el mundo vulgar y corriente porque es ese mundo el que constituye el marco vulgar y corriente de nuestra referencia, porque, en los más entornos comunicacionales vulgares y corrientes, lo que decimos lo decimos de manera sobreentendidamente relativizada a ese mundo, sin pretensiones de erigir a la realidad globalmente tomada como marco de referencia.

Para coronar este Acápite, cabe indicar que, si bien he expuesto una orientación general sobre una elipsis de que adolecen —por razones de eco-

Copyrighted material

nomía comunicacional— las más prolaciones usuales que efectuamos, y, por lo tanto, sobre la necesidad de parafrasearlas adecuadamente para obtener mensajes que, literalmente tomados, sean correctos, no he articulado, empero, una teoría detallada sobre tal elipsis y sobre las paráfrasis que se imponen en virtud de la misma. Pues en oraciones no atómicas surge el problema de saber dónde hay que reintroducir el prefijo 'En este mundo sucede que', si debe ser colocado delante de toda la oración dada o bien si debe ser insertado dentro de la frase dada y, de suceder esto, si debe ser en un solo lugar o en varios. En muchos casos, no tiene importancia cuál de las dos alternativas parezca correcta, pues —como veremos a lo largo de este capítulo y en el siguiente— hay muchos casos en los cuales es equivalente lo dicho prefijando a toda la oración dada el operador 'en este mundo' a lo dicho colocándolo dentro de la oración, y hasta distribuyéndolo para diversos functores diádicos; ejemplos: 'No hay en este mundo cuervos amarillos' equivale a 'En este mundo sucede que no hay cuervos amarillos'; 'Todos los canguros tienen, en este mundo, cola' equivale a 'En este mundo sucede que todos los canguros tienen cola'. Pero hay casos en los que no se da equivalencia. Uno, y de no poca monta, es el de la combinación de ese operador modal con un operador temporal: la oración 'En 1873 es fundada la Primera República Española', al ser adecuadamente parafraseada a tenor del punto de vista que estamos sustentando ¿debe dar como resultado 'En el mundo de la experiencia cotidiana sucede que en 1873 es fundada la Primera República Española'? ¿O debe la paráfrasis adecuada dar como resultado: 'En 1873 sucede que en el mundo de la experiencia cotidiana es fundada la Primera República Española'?

En virtud de una razón que aparecerá más claramente en el Ac.8.º de este mismo capítulo, resultaría acaso más verosímil la segunda de las paráfrasis indicadas para reflejar lo que normalmente entendemos al proferir una frase así. Con todo, vale la pena seguir buscando argumentos convincentes a favor de cada una de ambas hipótesis alternativas, para sopesarlas y pronunciarse sobre la base de más y mejores elementos de juicio.

La principal desventaja que parece comportar la segunda alternativa es que deshace la regla sencilla de prefijación (del operador 'En este mundo') a toda la frase; y, con ello, desencadena un proceso de articulación, seguramente complicada, de reglas de inserción de tal operador.

Copyrighted material

Acápite 2.º EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA SUBSUME A LOS ASPECTOS PREVALENTES DE LO REAL

Vimos en el Ac.2.º del cap.3.º que un mundo-posible es un aspecto no-último de lo real; o sea: un conjunto maximalmente coherente de hechos al cual corresponde una secuencia infinita de funciones aléticas; y vimos que cada aspecto de lo real o mundo-posible engloba o subsume a infinitos otros aspectos de lo real o mundos posibles, los cuales son subaspectos del mismo; porque cualquier conjunto formado por infinitos miembros tiene una infinidad de subconjuntos infinitos, e.e. tiene infinitos subconjuntos cada uno de los cuales abarca a una infinidad de miembros del conjunto dado.

¿Qué aspectos están subsumidos por el mundo de la experiencia cotidiana? Mi conjetural respuesta es que esos aspectos son los aspectos prevalentes de lo real. Ello significa que, dejando de lado al mundo real mismo (a la Existencia, que es Dios), y limitándonos a considerar a los demás aspectos de lo real, cabrá decir que, de entre éstos, son prevalentes aquellos que son subaspectos del mundo de la experiencia cotidiana; los subaspectos del mundo de la experiencia cotidiana son prevalentes respecto de los subaspectos del mundo real —diversos del mundo real mismo— que no son subaspectos del mundo de la experiencia cotidiana. Ello quiere decir que, dado un aspecto de lo real, w, que sea un subaspecto del mundo de la experiencia cotidiana —para el cual mundo acuñamos, de ahora en adelante, como nombre propio, 'A'— y dado otro aspecto de lo real, ẃ, que de ningún modo sea subaspecto de A, pero que sea diferente del mundo real mismo; dados ambos, se tendrá que w será prioritario respecto de ẃ —en el sentido explicado en el Ac.2.º del cap.6.º, a saber: que no hay en absoluto aspecto alguno de lo real en el cual sea más real ẃ que w, mientras que sí hay algún aspecto en el cual es ẃ menos real que w.

De ser acertada esta respuesta, entendemos bien en qué estriba el privilegio del mundo de la experiencia cotidiana y por qué se lo ha confundido con el mundo real —confusión excusable por el desconocimiento de la multiplicidad de grados de verdad, mas, eso sí, catastrófica, pues ha llevado a reducir lo posible "no actualizado" (lo que, siendo posible, no tiene lugar en el mundo de la experiencia cotidiana) a un enigmático "algo" absolutamente inexistente, absolutamente ajeno a la realidad; de donde resulta incomprensible que tal "algo" pueda ser algo, pues ser algo es ser algo real, algo inexistente—. La explicación de tal confusión —o de las raíces de la misma— estriba en que quienes desconocen los grados de existencia ven a aquello que es entitativa o existencialmente prioritario respecto de otra cosa como lisa y llanamente existente, viendo a esa otra cosa como lisa y llanamente inexistente; porque un ente prioritario respecto de otra cosa es relativamente más real que esa otra cosa, la cual no es, en cambio, en absoluto, ni siquiera relativamente, más real que el ente en cuestión. Los bivalentistas concluirán, así, que —como, según ellos, no hay aspectos, habiendo tan sólo un "grado" de verdad y un "grado" de falsedad, mutuamente exclusivos y juntamente

Copyrighted material

exhaustivos— el ente en cuestión es del todo real, y la cosa respecto de la cual es prioritario es del todo irreal. El razonar de ese modo es incurrir en el *paralogismo de la maximinimalidad,* e.e.: la regla que de "Es menos verdad que p que (no) que q" concluye "Es totalmente verdad que q mientras que es totalmente falso que p". Al ver que el mundo de la experiencia cotidiana es prioritario respecto de aquellos mundos-posibles que, siendo diversos del mundo real mismo, no están subsumidos por el mundo de la experiencia cotidiana, los bivalentistas han aplicado su paralogismo de la maximinimalidad, concluyendo que el mundo de la experiencia cotidiana es el único real; y que, por ende, es el mundo real mismo; mientras que los otros mundos serían lisa y llanamente (del todo) irreales. Lo cual desencadena el problema del estatuto óntico de esos "algos" que serían mundos absolutamente irreales, absolutamente inexistentes —así como el del estatuto óntico de cuanto acaeciera en semejantes enigmáticos pseudomundos—.

Desde nuestra propia perspectiva, el mundo de la experiencia cotidiana no es lo mismo que el mundo real; es un (sub)aspecto de éste último; y un subaspecto prioritario o prevalente respecto de otros mundos-posibles, respecto de otros aspectos de lo real diversos del mundo real mismo y no subsumidos en el mundo de la experiencia cotidiana. Esa prevalencia, o privilegio óntico relativo, del mundo de la experiencia cotidiana es compartido también por los subaspectos del mundo de la experiencia cotidiana, pues, como quedó dicho líneas atrás, dados dos mundos cualesquiera, con tal de que difieran ambos del mundo real mismo (de la Existencia), w y w´, si w es un subaspecto del mundo de la experiencia cotidiana mientras que no lo es en absoluto w´, entonces w es prioritario sobre w´. Naturalmente, una conjetura más débil que la nuestra sería suponer simplemente que el mundo de la experiencia cotidiana es prioritario sobre cualquier otro mundo que no sea el real; de suceder sólo eso, el mundo de la experiencia cotidiana bien pudiera subsumir o englobar, como subaspectos suyos, a mundos respecto de los cuales fueran prioritarios algunos mundos no subsumidos en el mundo de la experiencia cotidiana. Tal hipótesis tendría la ventaja de ser más débil y, por ello, menos fácilmente impugnable; y dejaría más noble lugar a los mundos de la fantasía, no subsumidos en este mundo de la experiencia cotidiana: esos mundos bien pudieran —a tenor de la hipótesis más débil— ser prioritarios sobre mundos que seguramente sí están englobados por el mundo vulgar y corriente: mundos —o sea: aspectos— como el de la cotidianidad, el del trabajo, el de la reiteración, quién sabe si quizá el de la rutina o quizá el de la muerte, pues también se dice de esos aspectos que son aspectos de este mundo.

Ahora bien, lo interesante de nuestra hipótesis fuerte es que nos hace entender mejor el privilegio óntico relativo de que goza este mundo de la experiencia cotidiana por sobre los otros mundos posibles diferentes del real: tal privilegio estriba en que este mundo, y todos los en él subsumidos, son prioritarios respecto de los demás mundos diferentes del real. Viérase como un poco raro que el mundo de la experiencia cotidiana fuera prioritario por sobre los otros mundos diferentes del real aun englobando a mundos que vinie-

Copyrighted material

ran, en la jerarquía de los mundos posibles determinada por la relación de prioridad (o "prioritaridad"), por debajo de mundos de fantasía o ensueño. (Así y todo, ese argumento no pretende ser una demostración de la hipótesis fuerte, sino un mero alegato a favor de la misma)

Por otro lado, es menester recalcar que un mundo es subsumido por otro únicamente si *todas* las funciones aléticas englobadas por el primero sonlo también por el segundo. Por ello, no basta para que un mundo o aspecto, w, sea aspecto del mundo vulgar y corriente —o sea: sea un subaspecto de este mundo— el que haya cruce o superposición parcial entre ambos, el que algunas funciones aléticas englobadas por w lo sean también por el mundo de la experiencia cotidiana. Por ello, aunque sin duda es cierto que ciertos aspectos de la cotidianidad, o incluso de la rutina, son subaspectos del mundo vulgar y corriente, no entraña ello forzosamente que el propio mundo de la rutina sea también, él mismo, un subaspecto del mundo vulgar y corriente. Porque, al fin y al cabo, también hay cotidianidad y hasta rutina en muchos de los mundos imaginales de la fantasía (el mundo de Ixión, de las Danaides, de Sísifo es un mundo de exasperante rutina ¿no?). Y otro tanto sucede, sin duda, con el mundo de la muerte: no parece éste ser un subaspecto del mundo vulgar y corriente —aunque sí sean subaspectos de éste último determinados subaspectos del mundo de la muerte—, puesto que al mundo de la Celestina o al del Caballero de Olmedo —para poner sólo esos dos ejemplos— no está, ni de lejos, ajeno el mundo de la muerte.

Mundos, pues, como el de la muerte, el de la vida, el del dolor, el de la alegría se cruzan o intersectan con el mundo de la experiencia cotidiana: cada uno de tales mundos engloba aspectos que también están englobados por el mundo de la experiencia cotidiana; pero engloba asimismo otros aspectos que caen fuera del ámbito del mundo de la experiencia cotidiana. Y es que, si bien es cierto que esos mundos son aspectos de la realidad, del mundo real, no es correcto decir que son (sub)aspectos de este mundo de la experiencia cotidiana; lo único correcto al respecto es decir que tienen —engloban— aspectos que son (sub)aspectos del mundo de la experiencia cotidiana.

Las aclaraciones que preceden permítennos formular una conjetura intermedia entre la débil y la fuerte: en vez de decir que dados dos mundos, w y ẃ, diversos ambos del real (de la Realidad misma), si w está subsumido en el mundo de la experiencia cotidiana mientras que ẃ no lo está en absoluto, entonces w es prioritario por sobre ẃ —tal era la hipótesis fuerte—, en vez de eso podríase conjeturar que lo único que sucede al respecto es que, si está w subsumido por el mundo de la experiencia cotidiana mientras que ẃ es ajeno a éste último —o sea: ningún (sub)aspecto de ẃ está subsumido, en absoluto, por el mundo de la experiencia cotidiana—, entonces w es prioritario por sobre ẃ. Así, los diversos aspectos del mundo de la experiencia cotidiana serían prioritarios, no forzosamente sobre todos los demás aspectos de lo real que no sean la Realidad misma, sino únicamente sobre aquellos de entre esos aspectos que quedan al margen del mundo de la experiencia cotidiana. Esta hipótesis intermedia es, sin duda, atractiva. Con todo, quizá la

Copyrighted material

hipótesis fuerte conserve la ventaja, frente a ella, de realzar más el privilegio óntico de lo "actual", de lo "efectivo", si por tales palabras entendemos justamente este mundo de la experiencia cotidiana; la relativamente mayor realidad de este mundo —y de todos los componentes del mismo— respecto de mundos alternativos. Cierto que el mundo de la rutina —o el del dolor, o el del placer— no es una alternativa propiamente dicha al mundo de la experiencia cotidiana, pues se entrecruza con éste; pero, justamente porque sólo se entrecruza, y no está subsumido por este mundo de la experiencia cotidiana, justamente porque determinados aspectos del mundo de la rutina quedan fuera del mundo de la experiencia cotidiana, ese mundo de la rutina se nos revela como relativamente menos real que cualquier aspecto de la realidad que sí esté, todo él, englobado por este mundo —relativamente más real que lo que cae fuera de él— de la experiencia cotidiana. Así pues, yo me inclino a seguir prefiriendo la hipótesis fuerte.

Por último, y para cerrar este Acápite, cabe preguntarse si, de entre los diversos (sub)aspectos del mundo de la experiencia cotidiana, es éste mismo, globalmente tomado, prioritario respecto de los demás, respecto de los que podemos denominar *sub*aspectos propios —parafraseando terminología usual de la teoría de conjuntos—. La respuesta es un rotundo '¡No!' si es que aceptamos la hipótesis fuerte. Por la razón siguiente: a tenor del principio de densidad existencial (vide supra, Ac.2.º del cap.6.º), si un ente es prioritario sobre otro, hay un tercero que, siendo prioritario sobre el segundo, es tal que el primero es prioritario sobre él. Por ello, si admitimos que cada aspecto subsumido por el mundo de la experiencia cotidiana es prioritario sobre cualquier aspecto que, siendo diferente de la Realidad misma, no esté en absoluto subsumido por el mundo de la experiencia cotidiana, entonces resulta obvio que si de entre los aspectos del mundo de la experiencia cotidiana hubiera uno (el mundo de la experiencia cotidiana mismo —globalmente tomado—) que fuera prioritario sobre los demás, tendríamos que absolutamente ningún aspecto de lo real sería prioritario sobre el mundo de la experiencia cotidiana salvo el mundo real mismo. Y es que, si bien la prioritaridad no es forzosamente transitiva (de "x es prioritario sobre z" y "z es prioritario sobre u" no se desprende "x es prioritario sobre u"), lo que sí sucede es que de "x es prioritario sobre z" y "z es prioritario sobre u" se desprende "De ninguna manera es prioritario u sobre x"; porque, si fuera u prioritario sobre x, en cada aspecto último de lo real sería a lo sumo tan existente x como u; pero como, a la vez, de las dos premisas se desprende que, en cada aspecto último de lo real, es u tan real a lo sumo como x, resultaría que x y u serían idénticos, un solo y mismo ente; y entonces ese ente sería prioritario sobre z a la vez que z sería prioritario sobre él; mas, claro está, la prioritaridad es asimétrica: si x es prioritario sobre z, es totalmente falso entonces que z sea prioritario sobre x.

Pues bien, si ocurriera lo que hemos concluído de la hipótesis de que el mundo de la experiencia cotidiana es prioritario sobre sus subaspectos propios —sucediendo a la vez, a tenor de la hipótesis fuerte de entre las tres anteriormente barajadas, que cada aspecto del mundo de la experiencia coti-

Copyrighted material

diana es prioritario sobre cualquier otro aspecto de lo real que no sea la Realidad misma—, entonces entre la Realidad misma y el mundo de la experiencia cotidiana no habría ninguno intermedio, ningún aspecto que, siendo prioritario sobre el segundo, fuera a la vez tal que la Realidad misma fuera prioritaria sobre él. Y eso haría zozobrar al principio de densidad existencial —y, por ende, el propio principio de plenitud que defendimos en el cap.5.º—.

La conclusión que se impone es, pues, que, si se admite la hipótesis fuerte sobre la relación entre el mundo de la experiencia cotidiana y los otros mundos no subsumidos por él que no sean la Realidad misma, entonces hay subaspectos del mundo de la experiencia cotidiana prioritarios sobre este mismo mundo: en algunos aspectos, el mundo vulgar y corriente es menos existente que algunos de los aspectos que lo componen y constituyen. (Pero, eso sí, como cada aspecto de lo real es un *atributo* de la Existencia, y, por lo tanto, un ente infinito, la diferencia de grado entre dos aspectos de lo real será, en cualquier aspecto, a lo sumo infinitesimal: el más real de los dos será, en el aspecto en el cual se los compara, totalmente real, siendo el menos real, en ese aspecto, infinitesimalmente irreal.)

Acápite 3.º ANALISIS DE LOS OPERADORES 'PREPONDERANTEMENTE', 'PREVALENTEMENTE' Y OTROS SIMILARES

Conocemos ya los operadores 'prevalentemente' y 'preponderantemente'. Del primero de ambos háblase al final de la Introducción de este libro (16.ª tesis de entre las allá sentadas). El segundo fue mencionado, al calor de la discusión del sistema tomista, en el Ac.4.º del cap.7.º de la Secc.I. Tal como los entiende el autor, esos dos operadores abrevian a otras expresiones, con las cuales puédeselos parafrasear, a saber: 'Es prevalentemente cierto que' abrevia a 'Es un tanto verdad en el mundo de la experiencia cotidiana que'; en tanto que 'Es preponderantemente cierto que' abrevia a 'Es un hecho más bien verdadero en el mundo de la experiencia cotidiana que'.

Con todo, se imponen ciertas precisiones. Cuando decimos que es prevalentemente cierto que una cosa sucede, ¿queremos decir que es afirmable con verdad que esa cosa es un tanto real en el mundo de la experiencia cotidiana? Y ¿ocurre otro tanto, *mutatis mutandis,* cuando decimos de una cosa que es preponderantemente real o verdadera? ¿Sobreentendemòs, al decirlo, que el ser más bien existente tal cosa en el mundo de la experiencia cotidiana es algo afirmable con verdad —o sea: verdadero o existente en todos los aspectos de lo real—? En general, cuando hablamos de "los aspectos prevalentes de lo real", diciendo que en ellos sucede esto o aquello, ¿queremos decir simplemente que esto o aquello sucede en el mundo de la expe-

Copyrighted material

riencia cotidiana, globalmente tomado, o queremos decir que sucede en todos y cada uno de los aspectos del mismo?

La última alternativa apuntada es la central. Y es que una oración como "En este mundo (en el mundo de la experiencia cotidiana) sucede que p" puede ser verdadera en unos aspectos siendo a la vez del todo falsa en otros aspectos; un enunciado así no tiene, pues, por qué ser o bien absolutamente falso o bien afirmable con verdad; puede no ser ni lo uno ni lo otro. Por el contrario, el resultado de prefijar a ese mismo enunciado el operador 'Es afirmable con verdad que' será o bien una oración absolutamente falsa —e.d. completamente falsa en todos los aspectos—, o bien una oración afirmable con verdad, verdadera —en uno u otro grado— en todos los aspectos.

La expresión 'los aspectos prevalentes de lo real' puede tomarse, sin duda, en ambos sentidos: o bien en el sentido en que lo así denotado es aquel aspecto de lo real que los englobe a todos ellos —a todos los aspectos prevalentes de la realidad—, y entonces se los engloba a todos, pero sin desglosarlos; o bien en el sentido en que se está denotando con esa expresión a *todos y cada uno* de los diferentes aspectos prevalentes de lo real, tomados uno por uno, e.d. desglosados. En el primer caso, la expresión 'En los aspectos prevalentes de lo real' equivale a 'En este mundo'; en el segundo caso equivale a 'Es afirmable con verdad que en este mundo".

Para evitar la ambigüedad, abstendrémonos de emplear en adelante, como operador, el sintagma 'En los aspectos prevalentes de lo real', utilizando alguna de las dos expresiones que, según cuál sea el sentido mentado, pueden reemplazarlo. Para abreviar la expresión 'Es afirmable con verdad que en este mundo sucede que' usaremos la expresión 'Es sustantivamente cierto que'. Notemos ahora lo siguiente. A las preguntas más arriba formuladas (en el segundo párrafo de este mismo Acápite) sobre 'preponderantemente' y 'prevalentemente', responderé diciendo que, en mi propio sentir, no se sobreentiende —o *no siempre* se sobreentiende, por lo menos— en la expansión o definiens de tales operadores la expresión 'Es afirmable con verdad que'. Pero ahora surge un nuevo problema: ¿cómo se combinan esos cuatro operadores: 'prevalentemente', 'preponderantemente', 'sustantivamente' y 'en este mundo'? Los simbolizaremos así: 'Es afirmable con verdad que' se escribe 'B', en tando que 'Es un tanto cierto que' se escribe 'f', y 'Es más bien cierto que' se escribe 'P'; introducimos ahora las abreviaciones siguientes:

/Ap/ eq /En este mundo sucede que p/; /Vp/ eq /Es sustantivamente cierto que p/ eq /B(Ap)/; /P(Ap/ eq /Es preponderantemente cierto que p/; /f(Ap)/ eq /Es prevalentemente cierto que p/. Téngase presente que "Es más bien cierto que p" tiene un contenido veritativo cuyo iº componente es el iº componente del contenido veritativo de "p" si este último componente es al menos tan verdadero como falso, teniendo en caso contrario el contenido veritativo de "Es más bien cierto que p" como iº componente a 0 (o sea: nada); y que "Es un tanto cierto que p" tiene un contenido veritativo cuyo iº componente es el iº componente del contenido veritativo de "p" si este componente es más elevado —más real, más verdadero— que lo infini-

Copyrighted material

tesimalmente real, siendo en caso contrario 0 el iº componente del contenido veritativo de "Es un tanto cierto que p". Pues bien, 'de veras' puede usarse —y así lo usamos— como equivalente a 'Es afirmable con verdad que'. Lo que se plantea es qué relaciones se dan, p.ej., entre oraciones como las tres siguientes: "Es de veras prevalentemente cierto que p", "Es un tanto cierto que es sustantivamente verdad que p", "Es prevalentemente cierto que p".

Mejor que exponerlas con todas las palabras será el acudir a la simbolización. Estipúlese que "pDq" significa: "El hecho de que p implica (=es a lo sumo tan verdadero o existente como) el de que q"; y que "pIq" significa: "El hecho de que p equivale al de que q" (="Es exactamente tan verdad que p como que q"); y téngase presente que la verdad de "pIq" se da ssi son, a la vez, verdaderos tanto "pDq" como "qDp". Tenemos entonces las implicaciones y equivalencias verdaderas siguientes: AfpIf(Ap); APpIP(Ap); ffpIfp; PPpIPp; PfpIPp; fPpIPfp; PpDfp; P(Ap)Df(Ap); VpDAp; VfpDfAp; VPpDP(Ap); VPpDVfp; VPpIBP(Ap); VfpIBF(Ap); B(Afp)DfVp; B(APp)DPVp. Los argumentos aducibles a favor de esas implicaciones y equivalencias son bastante banales y lo suficientemente improblemáticos —al menos hasta donde yo alcanzo a ver— como para que sea menester entrar en prolijidades al respecto. Tenemos con esas implicaciones y equivalencias una red que liga a esos cuatro operadores y a los resultados de las combinaciones entre ellos. No está claro cuáles de ellos juegan papeles más destacados en el habla cotidiana, incluída la científica. Inclinárame yo a pensar que el más prominente es 'Es de veras preponderantemente verdad que', que es el más fuerte de todos. Quizá valga la pena, entonces, abreviar "VPp" como "Πp", y leer esto como: "Es predominantemente cierto que p". (Salta a la vista que valen, para este operador definido, equivalencias como: ΠpIBP(Ap); BΠpIΠp; PΠpIΠp.) Y —como lo veremos en el Ac.2.º del cap.14.º y último de esta misma Sección— sería ése un candidato razonable al papel de operador sobreentendible en las matrices de las más descripciones definidas corrientes —no forzosamente en todas ellas—.

Lo predominantemente real o verdadero es, pues, lo que tiene en todos y cada uno de los aspectos constitutivos del mundo de la experiencia cotidiana grados de existencia de por lo menos 50%; si un hecho o cosa es predominantemente real, entonces su ser predominantemente real es lo mismo que su ser preponderantemente real, y es lo mismo que su ser real en este mundo, y es lo mismo que su ser sustantivamente real; y, si no es verdad en absoluto que sea predominantemente real, entonces su ser predominantemente real no es nada en absoluto en ningún aspecto —o, dicho de otro modo, es lo mismo que lo absolutamente falso o irreal—.

De ser correcta la hipótesis recién formulada sobre el papel prominente de 'Es predominantemente cierto que', entonces resultaría que lo que más corrientemente nos interesa o concierne es, no todo lo que sucede en este mundo (en el de la experiencia cotidiana), ni todo cuanto sucede en todos los aspectos del mismo —en vez de suceder en unos sí y en otros totalmente no— (que es lo sustantivamente real), sino aquello que, en todos y cada uno de los aspectos de este mundo, es al menos tan verdadero como falso. Mas

Copyrighted material

que sea correcta o no tal hipótesis es secundario para el propósito del presente libro y del presente capítulo. Lo que no es secundario es percatarse uno de que los instrumentos conceptuales que estamos acuñando (y que tienen su simiente o casi su brote en el habla cotidiana, de la que no es nada obvio que nuestra "reglamentación", con todos sus visos de artificial, constituya un apartamiento) nos permiten solventar dificultades que, sin ellos, asedian a todo enfoque necesitarista. Nuestro necesitarismo, templado por el reconocimiento de grados y de aspectos de verdad o realidad, escapa a tales dificultades. Se da una contingencia relativa en lo real, pese a que todo lo de veras real es necesariamente existente, y pese a que hasta hechos que sólo existen en algunos aspectos de lo real y que por tal razón no son en absoluto *de veras* reales —por ser totalmente irreales en algún otro aspecto— son tales que su ser al menos relativamente real es una verdad necesaria. Esa contingencia relativa hace que no todo lo que es real en este mundo, ni todo lo predominantemente real, sea necesariamente real —si bien todo lo sustantivamente real, y todo lo predominantemente real, es tal que su ser tal sí es una verdad necesaria; y todo lo que tiene existencia, siquiera relativa, en este mundo es tal que su ser al menos relativamente real —al igual que su ser al menos relativamente real en este mundo— es una verdad necesaria.

Para cerrar este Acápite, conviene insertar unas consideraciones sobre la hipotética conveniencia de atribuir al operador 'apreciablemente' la importancia y el papel que, en este Acápite y en otros lugares en él citados de este libro, estábamos concediendo a 'más bien'. Lo más bien verdadero es lo que es al menos tan verdadero como falso; lo apreciablemente verdadero es lo que es al menos tan verdadero como muy falso, o sea: lo que no es en absoluto mucho más falso que verdadero (aquello cuya verdad es por lo menos tan existente como su muy grande falsedad). Lo más bien verdadero es lo verdadero o existente en medida de al menos 50%, e.d. aquello cuya inexistencia implica (es a lo sumo tan verdadera como) su existencia. Apreciablemente verdadero es todo hecho, h, que tenga un grado de verdad o existencia, u, tal que el ser *muy* verdadera la negación de h, Nh, tiene un grado de verdad igual o inferior a u. Podemos representar —como primera aproximación— a los valores de verdad como números reales en el intervalo [0,1]; sólo como primera aproximación porque debiéramos añadir, por la necesidad —indicada en el Ac.9.º del cap.12.º— de introducir un grado ínfimo de verdad, para cada valor representable como un número real v tal que $0<v$, un umbral o tope o tránsito inmediato inferior de v, nv, que sea el ser superverdadero v y que sólo sea infinitesimalmente menos verdadero que v; y, para cada valor representable como un número real v tal que $v<1$, su tope inmediatamente superior, mv, que sea el venir a ser verdadero v y que sólo sea infinitesimalmente más verdadero que v. Al intervalo de todos los números r tales que $0 \leqq r \leqq 1$, siendo r o bien un real o bien tal que hay un número real s tal que $r=ns$ o bien $r=ms$ lo llamaremos intervalo de los *números aléticos* (hiperreales). Entonces representaremos el ser muy verdadero un hecho h como teniendo por valor de verdad el cuadrado del de h: sea /h/ el contenido veritativo o nivel existencial de h y sea $/h/_i$ (aquel valor de verdad que sea)

Copyrighted material

el iº componente del mismo; léase 'X' como 'Es muy cierto (=verdadero) que'; entonces $/Xh/_i=(/h/_i)^2$. Para la negación se suele tomar, en lógicas infinivalentes cuyos valores son (representados como) reales en el intervalo [0,1] la función siguiente: $/Nh/_i=1-/h/_i$. Pero, por razones en las que sería quizá improcedente entrar aquí, esa función no parece la más acertada, sino que es preferible ésta: $/Nh/_i$=el resultado de elevar 2 al logaritmo en base $/h/_i$ de 2 (o sea: aquel número cuyo logaritmo en base 2 es el multiplicativamente inverso del logaritmo en base 2 de $/h/_i$). Sentado eso, hay que determinar cuál es el mínimo valor v tal que, si $v \doteq /h/_i$, entonces $v \geqq /XNh/_i$, o sea: el mínimo valor de verdad de los hechos apreciablemente verdaderos (aquellos cuya verdad sea implicada por su ser muy falsos, e.d. aquellos que son al menos tan verdaderos como muy falsos). La respuesta, que se obtiene con una fácil ecuación logarítmica, es que es el resultado de elevar 1/2 a $\sqrt{2}$, o sea: aproximadamente 0,3752142. Lo que significa que es apreciablemente verdadero todo hecho que sea verdadero en al menos un 37,52142% (más exactamente: todo hecho verdadero en al menos $100/2^{\sqrt{2}}$ por ciento). Por otro lado "Es considerablemente cierto que p" abreviará a "Siendo del todo falso que sea apreciablemente falso que p, p"; será considerablemente verdadero, pues, todo, y sólo, aquello que sea verdadero en algún grado superior al 37,52142%.

¿Es baladí, es arbitraria y convencional, la opción entre 'más bien' y 'apreciablemente' (y, por consiguiente, entre 'bastante' y 'considerablemente')? Convencional lo es; baladí, no. Es convencional porque es una opción de cuál sea un operador usualmente elidido en nuestras prolaciones usuales. La opción no es, pues, ontológica, no estando en cuestión qué suceda en la realidad: es lingüístico-pragmática. (Tiene repercusión ontológica en lo tocante a los seres literarios: ¿llamaremos 'literarios' a entes existentes, en este mundo de la experiencia cotidiana, en menos del 50%, o sólo a entes que, en este mundo, no alcancen el 37,52%? A tenor de eso ¿cuán existentes, en este mundo, juzgaremos a Rinconete, a Nazarín, a Macbeth, a Juan de Mairena?) Mas no es un asunto baladí, porque a favor de cada una de las dos opciones abonan argumentos de peso. A favor del umbral del 50%, que éste es más simple y claro de formular, más "natural", y que no permite que se cuelen de mogollón entre las situaciones en cuya verdad o existencia nos interesamos cotidianamente hechos que sean más falsos que verdaderos y que, por ser así, más merecerían ser negados que afirmados. A favor de la otra opción abona este otro argumento: entre nuestras aserciones usuales se hallan numerosas contradicciones: 'Las novelas de Thomas Mann son interesantes y no lo son', 'La religión drusa es islámica y no lo es', 'El malgache es malayo y no lo es', 'El gobierno del Benin es progresista y no lo es', etc. Si el umbral de aseverabilidad fuera el del 50%, para aseverar una contradicción debiéramos estar seguros de que cualquiera de sus dos conyuntos es *tan verdadero como falso* y ni una pizca más ni una pizca menos. En cambio, si el umbral es ése del 37,5214%, podemos aseverar también hechos algo (pero no mucho) más falsos que verdaderos, y eso explicaría la profusión de asertos contradictorios en el habla cotidiana, asertos que resultara de

Copyrighted material

lo más inverosímil suponer que fueran todos igual de verdaderos que falsos.

De ser, pues, este umbral del $100/2\sqrt{2}$ % el escogido, deberíamos entonces acuñar un símbolo para el functor 'apreciablemente'; sea "*X*p" la fórmula que se lee "Es apreciablemente verdad que p". Entonces la fórmula "A*X*p" podrá leerse como "Es estimablemente verdad que p", donde lo estimablemente cierto es aquello cuya pertenencia al mundo de la experiencia cotidiana es apreciablemente verdadera.

Poniendo ya punto final a esa aclaración, vale la pena precisar lo siguiente: lo que aquí y en lugares precedentes de esta Sección he llamado 'valor de verdad' es un grado o medida determinado de verdad, de modo que, dados dos valores de verdad, así entendidos, o bien el uno es más verdadero que el otro o viceversa —si es que son diferentes, claro. Esos valores de verdad son, pues, los que también cabe denominar: valores de verdad *escalares* (porque entre ellos se da una relación de orden escalar, o sea: lineal, conexa —una relación de orden, $\leqq$, es conexa en un conjunto ssi para cualesquiera dos miembros diferentes del conjunto, x, z, o bien $x \leqq z$ o bien $z \leqq x$). Más adelante, en el Ac.10.º, llamaré *valor de verdad* (pero no escalar, sino *tensorial*) a una secuencia infinita de esos valores escalares, o sea: a un contenido veritativo. Entre los contenidos veritativos no hay orden conexo o lineal, porque se dan pares de contenidos veritativos ninguno de los cuales es, globalmente, más verdadero que el otro.

Acápite 4.º EL PROBLEMA DE LA ITERATIVIDAD DEL OPERADOR 'EN ESTE MUNDO'

Llámase 'iteratividad de un functor u operador' simplemente a la reiterabilidad de la prefijación del mismo con las características que conlleve. Muchos operadores tienen iteratividad redundante o pleonástica; tal es el caso de operadores como: 'Es totalmente cierto que' y sus sinónimos ('enteramente', 'ciento por ciento', etc.); 'Es más o menos cierto que' y sus sinónimos ('hasta cierto punto por lo menos', 'en uno u otro grado', 'en mayor o menor medida', etc.); 'Es más bien cierto que'; 'Es bastante cierto que'; 'Es un tanto cierto que'; 'Es un sí es no cierto que' (y sus sinónimos 'Es infinitesimalmente cierto que', 'Es verdad, pero sólo en el grado (más) ínfimo, que', etc.) y muchos otros. Otros operadores, en cambio, tienen iteratividad no redundante; un ejemplo típico es el de 'muy': en los más casos, "Es muy (cierto que es) muy cierto que p" es menos verdadero que "Es muy cierto que p" (p.ej. 'Ginés está muy muy dolido' puede que sea menos verdadero que 'Ginés está muy dolido').

Pues bien, plantéase a este respecto el problema de cuál tipo de iteratividad corresponde al operador 'En este mundo'. Sabemos que ese operador, que representamos como 'A', es un nombre propio —el de *este* mundo de la

Copyrighted material

experiencia cotidiana— cuando se prefija a un enunciado para decir que el hecho mentado por el enunciado sucede en este mundo (o, lo que es lo mismo, que este mundo abarca a ese hecho, el cual posee a ese mundo como propiedad suya; pues, como lo indicamos en el cap.3.º, el que suceda un hecho en un mundo es lo mismo que el que dicho mundo abarque a(l suceder de) tal hecho, e.d. que éste pertenezca a —sea miembro de— ese mundo). Escribimos, pues, 'Ap' para significar: "En este mundo sucede (=es verdad) que p", o "Este mundo abarca al suceder (=al hecho de) que p". El problema que planteamos es qué relación haya entre "A(Ap)" y "Ap". Como lo vimos en el Ac.7.º del cap.3.º, se dan aplicaciones de un mundo sobre otro; y cada una de tales aplicaciones es idéntica a algún mundo, sea éste, o no, idéntico a uno de los mundos dados. Como, dados cualesquiera dos mundos, w y w', hay un mundo, w'', que es la aplicación de w sobre w' (lo cual significa que, dados w y w', entonces hay un mundo, w'', tal que para cualquier "p" se tiene: w(w'p)Iw''p), es obvio que también cada mundo puede aplicarse sobre sí mismo y que el resultado de la aplicación será un mundo; o sea: para cualquier mundo, w, hay un mundo, w', tal que, para cualquier "p", se tiene: w(wp)Iw'p. Ahora bien, en general no es cierto que, dado un mundo cualquiera, w, se tenga que w(wp)Iwp. El que, p.ej., suceda en el mundo de los Nibelungos que en el mundo de los Nibelungos Jaguer es un traidor no equivale forzosamente a que en el mundo de los Nibelungos sea Jaguer un traidor. (Líneas más abajo verémoslo con un argumento "intuitivo".) Porque, al decir de algo que es verdad en tal mundo determinado, restringimos el contenido veritativo del algo en cuestión a la secuencia de componentes de ese contenido que está dada por el mundo determinado en cuestión; y luego, al decir que en ese mundo sucede que en ese mundo sucede dicho algo, volvemos a restringir, del mismo modo, el resultado de la restricción anterior. Supongamos que a un mundo, w, corresponde la secuencia de aquellas funciones aléticas cuyos números de orden son múltiplos de 3; las funciones aléticas que constituyen tal secuencia serán, pues, la 3.ª, la 6.ª, la 9.ª, la 12.ª, etc. Ahora hay que averiguar cuál será el mundo formado por la aplicación de w sobre sí mismo: será, obviamente, aquel mundo —llamémoslo w' — al que corresponda la secuencia de las funciones aléticas siguientes: la 9.ª, la 18.ª, la 27.ª, la 36.ª, la 45.ª, etc.; para que fuera verdad que w'=w (suponiendo que w y w' sean como se acaba de indicar) sería menester que, para cualquier p, $\phi^3(p)=\phi^9(p)$, $\phi^6(p)=\phi^{18}(p)$, y así sucesivamente (el resultado de escribir una 'ϕ' y un índice superescrito a su derecha denota, claro está, a aquella función alética cuyo número de orden es el que indica el índice superescrito).

No siempre se da —ya lo hemos dicho— esa iteratividad redundante, e.d. esa identidad de cada mundo con el resultado de la autoaplicación de ese mundo sobre sí mismo. Si, p.ej., en una novela se habla de esa misma novela y, al hacerse eso, se relata que en la novela sucede tal hecho, pero, fuera de ese contexto, no sólo no aparece un relato de ese hecho en la novela, sino que lo que en ella se relata permite inferir la falsedad total —en el aspecto considerado por la novela—, siquiera relativa, de ese hecho, enton-

Copyrighted material

ces estaríamos inclinados a pensar que en el mundo de esa novela es cierto que en el mundo de esa novela sucede tal hecho; aunque, a lo mejor, en algunos aspectos no sea en absoluto cierto que en el mundo de esa novela sucede tal hecho.

Pero, ¿qué se hace, a este respecto, el mundo "actual", el de la experiencia cotidiana? ¿Es en general equivalente lo dicho por "En este mundo (de la experiencia cotidiana) sucede que p" y por "Sucede en este mundo que en este mundo sucede que p"? Dicho con otras palabras: la autoproyección o autoaplicación de *este* mundo sobre sí mismo ¿constituye otro mundo diverso de él o es idéntico al mundo que así se autoproyecta, e.d. a este mismo mundo?

Podríamos, para buscar una respuesta, tratar de parar mientes en lo significado por "En este mundo sucede que sucede en este mundo que p", para una amplia gama de oraciones "p": ¿notamos, presentimos, columbramos, o imaginamos alguna diferencia entre lo así dicho y lo que hubiéramos dicho prefijando a "p" una sola ocurrencia de 'En este mundo sucede que'?

Como ese test, por sí solo, no aporta suficiente evidencia en ningún sentido, podemos también tratar de percatarnos de la utilidad teorética de postular, ya sea identidad de (lo dicho por) "A(Ap)" con (lo dicho por) "Ap", ya sea diferencia entre ambos. De postular identidad, tendremos las siguientes equivalencias válidas: A(Ap)IAp; AVpIVp; VVpIVp; VApIVp; APApIPAp; AfApIfAp; ΠpIΠAp; AΠpIΠp; ΠΠpIΠp.

El test que acabamos de aplicar habla, a todas luces, a favor de la reducción o identificación de lo dicho por "A(Ap)" con lo dicho por "Ap": esa reducción nos permite simplificar mucho la teoría, obtener inferencias de fórmulas en las que uno corre el riesgo de perderse y no entender gran cosa a fórmulas —a ellas equivalentes a tenor de la identidad— que son de sentido cristalinamente claro. Con todo, no sería correcto concluir de manera precipitada que es correcta esa identidad antes de sopesar bien, junto con el *pro,* el posible *contra* de la misma: ¿qué posibles ventajas tendría el mantener la tesis de la diferencia?

Como el autor no ha logrado imaginar ventaja teorética alguna que resultara de postular una diferencia entre los significados de "A(Ap)" y de "Ap", ha llegado a la conclusión de que es razonable y sensato postular la identidad entre esos significados, hasta donde se eche de ver algún inconveniente serio de tal identificación. Por ello, supongamos —es, desde luego, un mero suponer— que este mundo (de la experiencia cotidiana) es aquel al que corresponde la secuencia de las funciones aléticas cuyos números de orden son primos; estará, pues, formada por las funciones aléticas: ϕ^{1}, ϕ^{2}, ϕ^{3}, ϕ^{5}, ϕ^{7}, ϕ^{11}, ϕ^{13}, ϕ^{17}, ϕ^{19}, ϕ^{23}, ϕ^{29}, etc. A tenor de la tesis de identidad (entre el suceder algo en este mundo y el que suceda en este mundo que en este mundo sucede el algo en cuestión), tendremos que si j es el i° número primo, siendo i un número primo, entonces ϕ^{i} es equipolente con ϕ^{j} y, por lo tanto, para cualquier "p": ϕ^{5} (p)= ϕ^{7} (p)= ϕ^{13} (p)= ϕ^{37} (p)= ϕ^{151} (p)= ϕ^{863} (p)...; ϕ^{11} (p)= ϕ^{29} (p)= ϕ^{107} (p)= ϕ^{317} (p)= ϕ^{2089} (p)...; ϕ^{17} (p)= ϕ^{53} (p)= ϕ^{239} (p)= ϕ^{1493} (p)...; ϕ^{19} (p)= ϕ^{61} (p)= ϕ^{281} (p)= ϕ^{1811} (p)...; etc. etc.

Copyrighted material

Como el suponer una estructura así de las funciones aléticas no parece conllevar inconveniente o dificultad alguna —para ese caso o para otro similar—, nada parece oponerse a que admitamos que se da alguna estructura de esta índole en virtud de la cual la aplicación de este mundo (el de la experiencia cotidiana) sobre sí mismo no es sino este mismo mundo.

Por otro lado, y a tenor del principio de identidad extensional entre los mundos posibles que expusimos y defendimos en el Ac.2.º del cap.3.º de esta misma Sección, de aceptarse que, para cualquier "p", sea estrictamente equivalente lo dicho por "Ap" a lo dicho por "A(Ap)" (o sea: que el suceder que p en este mundo sea estrictamente equivalente al suceder en este mundo que en este mundo sucede que p), entonces, como la aplicación de un mundo sobre otro es siempre un mundo (vide Ac.7.º del cap.3.º), resultaría que la aplicación de A sobre A (de este mundo de la experiencia cotidiana sobre sí mismo) sería un mundo idéntico a este mundo, e.d. sería, ni más ni menos, este mismo mundo, el propio mundo de la experiencia cotidiana, A; lo cual cabe expresarlo diciendo que el mundo de la experiencia cotidiana es *idempotente* (como lo es, p.ej., el mundo real, la Realidad, como resulta obvio: el ser verdad que p es siempre idéntico al ser verdad que es verdad que p; y es que la secuencia correspondiente al mundo real es la de todas las funciones aléticas, tomada cada una de ellas con su propio número de orden, por lo cual es idéntico el hecho de que p al suceder en la Realidad que p).

Acápite 5.º APLICACION DE OTROS MUNDOS SOBRE ESTE MUNDO. ¿ES MONOTONO O CALIDOSCOPICO EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA?

Si la aplicación de este mundo sobre sí mismo es idéntica a este mismo mundo, plantéase el problema de qué sea la aplicación de un mundo cualquiera sobre este mundo. En general, la aplicación de un mundo, w', sobre otro, w, es un mundo w'' que está subsumido en w, o sea: w'' es un subaspecto de w (puesto que cada función alética englobada por w'' también es englobada por w, toda vez que lo que hace w' al ser aplicado sobre w es seleccionar algunos de los componentes de una secuencia s de funciones aléticas correspondiente a w, sustituyendo —para cualquier índice i—, la i^a función alética de entre las que forman s por la $(w'^{i})^a$ función alética de entre las que forman s. P.ej., si a w' corresponde la secuencia de las funciones aléticas cuyo número de orden es non, y a w la de las funciones aléticas cuyo número de orden es múltiplo de 5, serán entonces funciones aléticas componentes de una secuencia correspondiente al mundo que queda constituído por la aplicación de w' sobre w sólo éstas: la 5.ª, la 15.ª, la 25.ª, la 35.ª, etc.). Pero notemos que, en general, el mundo que queda constituído por

Copyrighted material

aplicación de un mundo, w', sobre un mundo, w, puede que de ningún modo esté subsumido en w' (si bien, como acabamos de probar, tiene que estar subsumido en w).

A tenor de las explicaciones que preceden, resulta obvio que la aplicación de un mundo cualquiera, w, sobre este mundo (de la experiencia cotidiana), A, será un submundo de A, uno de los (sub)aspectos de A; mas no tiene necesariamente que ser un subaspecto de w. Podemos, plásticamente, decir que esa aplicación es este-mundo-visto-desde-w, o sea: es el cómo es este mundo cuando se lo ve desde w; o, dicho de otro modo: los (sub)aspectos que ofrece este mundo desde la perspectiva de w. Si w es el mundo del patetismo, entonces la aplicación de w sobre este mundo será el mundo de la efectividad patética, o sea: el que englobe, de entre los diversos aspectos de lo "efectivo" (entendiendo por 'efectivo' precisamente lo cotidianamente empírico, lo que sucede en el mundo de la experiencia cotidiana), aquellos que tienen significación desde el ángulo del patetismo.

Por supuesto, la aplicación de un mundo w sobre un mundo w' puede que difiera de la aplicación inversa: la de w' sobre w. El mundo de la efectividad hermosa puede que no sea el mismo que el mundo de la hermosura efectiva; éste último está formado por aquellos aspectos que, de entre los que están englobados por el mundo de la hermosura —a secas—, son oportunos o divisables desde el ángulo de este mundo; pero puede que algunos de esos aspectos, pese a ser oportunos o divisables desde el ángulo de este mundo —pese a perfilarse cuando se contempla el mundo de la belleza desde la perspectiva de este mundo, y ser, de entre los aspectos que forman el mundo de la belleza, los que tienen significación o interés para este mundo de la experiencia cotidiana—, no estén subsumidos en el mundo de la experiencia cotidiana, no sean (sub)aspectos del mismo.

Así, p.ej., el mundo de Aladino y la lámpara maravillosa visto desde este mundo de la experiencia cotidiana engloba diversos (infinitos) aspectos, todos oportunos para este mundo, pero muchos de los cuales, sin duda, no están subsumidos en este mundo ni muchísimo menos, sino que son ajenos a él.

Hora es ya de introducir la siguiente dualidad terminológica: un mundo, w, es *monótono* ssi dadas dos funciones aléticas cualesquiera, ϕ^i y ϕ^j, ambas englobadas por w, se tiene, para cualquier "p", que $\phi^i(p) = \phi^j(p)$. Si es del todo falso que un mundo, w, sea monótono, se llama a ese mundo *calidoscópico.* La concepción clásica de la modalidad es que cada mundo es monótono y, por ende, dentro de un mundo dado un estado de cosas posee un solo y único valor de verdad. El planteamiento del presente libro marca una ruptura con ese enfoque clásico: un mismo hecho o estado de cosas puede poseer, dentro de un mundo dado, diferentes valores de verdad según los diversos subaspectos de ese mundo. De ahí que, si bien, para cualquier "p", es afirmable con verdad que en un mundo dado cualquiera, w, o-bien-p-o-bien-no-p, puede que ni sea afirmable con verdad que en w sucede que p ni sea tampoco afirmable con verdad que en w sucede que no p (o sea: que no suceda en w que p). (Vide, a este respecto, las consideraciones emparenta-

Copyrighted material

das que figuran en el Ac.6.º del cap.3.º de esta misma Sección y también infra, tanto el Ac.7.º como el Ac.10.º y último de este mismo capítulo.)

Este mundo de la experiencia cotidiana ¿es monótono o calidoscópico? Postular la monotonía simplificaría mucho las cosas y nos permitiría encontrar un cierto terreno de conciliación con la posición clásica, pues diríamos que, si bien no cualquier mundo es monótono, sí lo es, al menos, el mundo vulgar y corriente. A tenor de ello deberíamos admitir que, para cualquier "p": o bien es afirmable con verdad que, en el mundo vulgar y corriente, p; o bien lo es que, en el mundo vulgar y corriente, no sucede que p; lo cual, en virtud de la definición de 'sustantivamente' equivaldría a: "Es sustantivamente cierto que p, o bien es sustantivamente falso que p"; en notación simbólica cabe expresar eso de las siguientes maneras: B(Ap)+B(ANp), Vp+VNp. Una de las consecuencias que resultarían de ello sería el abandono de la diferencia entre una negación "interna", VN, y una negación "externa", NV. (Vide los dos Acápites siguientes.) En cierto sentido, cabría verlo como una ventaja.

Ahora bien, la tesis de que este mundo de la experiencia cotidiana es monótono se estrella contra un paredón, que es el testimonio mismo de la experiencia cotidiana, la cual nos muestra el fabuloso borboteo de este mundo, su desuniformidad patente. Si fuera monótono este mundo, tendríamos, para cualquier "p" y cualesquiera dos mundos, w y w', que w(Ap)Iw'(Ap). Así pues, el mundo de la efectividad heroica sería el mismo que el de la efectividad lírica; el de la efectividad en 1610 sería idéntico al de la efectividad en 1984 (recuérdese —cf. Ac.8.º del cap.3.º— que los lapsos de tiempo también son aspectos de lo real y, por ende, "mundos posibles"; y recuérdese también la alternatividad que vimos al final del Ac.1.º del presente capítulo y cómo parecía haber un motivo para entender lo que normalmente significamos al decir 'En tal fecha sucede tal cosa' como 'En tal fecha es verdad que en este mundo sucede tal cosa'). Y esas conclusiones, desde luego, son inadmisibles de todo punto.

El mundo vulgar y corriente es, pues, calidoscópico. Pero queda en pie el problema de si la aplicación de un lapso de tiempo sobre este mundo (o, tal vez, la aplicación inversa, si es que escogiéramos la primera de entre las dos alternativas consideradas al final del Ac.1.º de este capítulo) constituye o no un mundo monótono. Es tema que estudiaremos más abajo, en el Ac.8.º de este capítulo.

Copyrighted material

Acápite 6.º RELACION ENTRE LOS OPERADORES INTRODUCIDOS EN ESTE CAPITULO Y LOS FUNCTORES DE NEGACION, DISYUNCION Y CONYUNCION

Como lo vimos en el cap.3.º, Ac.1.º, dada una función alética cualquiera, ϕ, y representando por '+' la disyunción ('o'), por '.' la conyunción ('y'), por 'N' la negación simple (el mero 'no'), por 'H' la superafirmación ('totalmente'), por 'I' la equivalencia, tenemos para cualesquiera "p" y "q": $\phi(pIq)=\phi(p)I\phi(q)$; $\phi(Np)=N(\phi(p))$; $\phi(p.q)=\phi(p).\phi(q)$; $\phi(p+q)=\phi(p)+\phi(q)$; $H(\phi(p))=\phi(Hp)$. De lo cual se desprende que esas mismas ecuaciones valen cuando en ellas se coloca, en vez de un denotador de función alética, 'ϕ', un denotador de mundo-posible 'w': wNpIN (wp), wp+wqIw (p+q), wHpIH (wp), etc. (Escribo el signo de equivalencia, en vez del de identidad '=', porque la equivalencia entre dos hechos es afirmable con verdad ssi esos "dos" hechos son, en verdad, un solo y mismo hecho.) Que esas ecuaciones valen para los mundos se demuestra sencillísimamente: si la iª función alética de una secuencia correspondiente al mundo w, ϕ_{w^i}, es tal que $\phi_{w^i}(Np)=N(\phi_{w^i}(p))$, y eso sucede así para cualquier índice i, entonces el contenido veritativo de wNp es idéntico al de N (wp). Y similarmente con respecto a los demás functores aludidos.

De lo cual se deduce, ciñéndonos ahora al mundo vulgar y corriente, A, que, para cualesquiera "p" y "q": Ap.AqIA(p.q); Ap+AqIA(p+q); ANpIN(Ap); AHpIH(Ap); ApIAqIA(pIq). Definiendo una negación fuerte, o supernegación 'F' (vide supra, Ac.1.º del cap.3.º) así: /Fp/ eq /HNp/, tendemos asimismo: F(Ap)IAFp. Y lo propio vale para infinidad de functores introducibles de la misma manera.

A los functores diádicos ya introducidos, cabría añadir, como functor *primitivo*, éste: ' ', leíble así: "p ˆq" se lee: "No sólo p, sino (que) también q", o bien: "p así como q". Por supuesto tendríamos que, para cualquier función alética, ϕ, $\phi(p\,\hat{}\,q)=\phi(p)\,\hat{}\,\phi(q)$; y, por consiguiente, para cualquier mundo, w: wp ˆwqIw(p ˆq). La diferencia entre "p ˆq" y "p.q", entre la superconyunción 'no sólo... sino también' y la mera conyunción 'y' estriba en que, en aquellos casos en que uno de los dos conyuntos es un tanto —pero no totalmente— real, siendo el otro conyunto un tanto (más que infinitesimalmente) irreal pero también un tanto real —o sea: también más que infinitesimalmente real—, la superconyunción será menos verdadera que la mera conyunción, pues ésta tomará como valor, en cada aspecto último de lo real, el valor de verdad más pequeño de entre los que tienen esos dos conyuntos en el aspecto último de lo real considerado, mientras que, representando a los valores de verdad como los números aléticos (hiperreales) del intervalo [0,1], según lo anunciado al final del Ac.3.º de este capítulo, tomaremos el valor de la superconyunción ' ' como el producto multiplicativo de los dos superconyuntos (esta formulación es una aproximación inexacta nada más, pues la multiplicación no está en principio definida para todos los números aléticos, sino sólo para los reales estándar; en (P:17) encontrará el lector una formu-

Copyrighted material

lación precisa de la operación aquí aludida); así, p.ej., si $/p/_i=1/2$ y $/q/_i=1/3$, $/p\ \hat{}\ q/_i=1/6$. La introducción de este functor es importantísima, pues gracias a él, junto con otros que ya conocemos y junto con una constante primitiva, 'a', que designe a (la existencia de) lo infinitesimalmente real —o sea: al grado ínfimo de verdad o existencia, del que hablaremos en el capítulo siguiente— podemos introducir infinidad de functores interesantes y teoréticamente útiles. Uno de ellos —ya presentado al final del Ac.3.º, supra— es 'X', leíble así: "Xp" se lee: "Es muy cierto que p"; y se define así: /Xp/ eq /p ˆp/; o sea: el que sea muy cierto que p no es ni más ni menos que el que sea verdad que *no sólo p sino que también p* (ése es el 'y' intensificativo, como cuando se dice: 'Estoy enfermo y estoy enfermo', o sea: muy enfermo —para responder a un interlocutor que insinúa que está uno enfermo a medias no más). Obviamente tenemos que, para cualquier w, wXpIX(wp). Así pues, como eso vale también para el mundo vulgar y corriente: AXpIX(Ap): el que en este mundo sea muy cierto que p equivale a que sea muy cierto que, en este mundo, p.

Con respecto a operadores como 'P', 'f', y por lo tanto también 'AP', 'Af', etc., no surgen demasiados problemas, si bien ya tenemos en algún sentido negaciones "externas" vs negaciones "internas": PNpDNPp, pero no es verdad lo inverso: NPpDPNp; similarmente: fNpDNfp, mas no a la inversa. (Recuérdese que 'D' expresa implicación, o sea: expresa que lo escrito a la izquiera es a lo sumo tan verdadero o existente como lo escrito a la derecha.) Por consiguiente: APNpDANPp, AfNpDANfp; pero las fórmulas implicacionales recíprocas de esas dos son del todo falsas, para algunos "p".

El problema espinoso surge cuando entra en escena el functor de afirmabilidad, 'B', que —como sabemos por el cap.3.º— no es distribuíble respecto de la disyunción, aunque sí lo es respecto de la conyunción y de la superconyunción (eso sí: si algo es afirmable con verdad, también lo es la disyunción entre ese algo y otro algo; de ahí que valga esta implicación: Bp+BqDB(p+q); pero, por supuesto, no vale la implicación conversa o recíproca); y, similarmente, no es equivalente el que no sea algo afirmable con verdad a que sí sea afirmable con verdad la negación de ese algo. Tenemos, sí, que BNpDNBp, mas no a la inversa. Por lo cual, cabe constatar la validez de las implicaciones y equivalencias siguientes: VNpDNVp; Vp ˆVqIV(p ˆq); Vp.VqIV(p.q); Vp+VqDV(p+q); VHpDHVp; VFpDFVp; las recíprocas de las implicaciones no son válidas; y sí es válido el resultado de sustituir uniformemente en cada una de esas fórmulas válidas, y sólo en ellas, 'V' por 'Π'.

Copyrighted material

Acápite 7.º DIVERSOS PRINCIPIOS DE TERCIO EXCLUSO: "INTERNOS" vs "EXTERNOS"

Interesante es estudiar el impacto de lo visto en el Acápite precedente para los principios de tercio excluso. Sabemos —por el Ac.6.º del cap.3.º— que, si bien es correcto el principio de tercio excluso para cualquier functor de negación, tanto la simple o natural, 'N', como la fuerte (*super*negación), 'F' (o sea: si bien son verdades, para cualquier "p", tanto "p+Np" como "p+Fp"), en cambio no es válido el principio de afirmabilidad de los alternativos: Bp+BNp (como tampoco lo es la versión respectiva para la negación fuerte: Bp+BFp). Por lo mismo, tenemos como principios correctos de tercio excluso, ciñéndonos a este mundo de la experiencia cotidiana: Ap+ANp, A(p+Fp), Ap+AFp, V(p+Np), V(p+Fp), Af(p+Np), Afp+AfNp, AP(p+Np), APp+APNp, Π(p+Np). Pero fallan otros (pseudo)principios, particularmene "Vp+VNp", "Vp+VFp", "Πp+ΠNp"; (por otros motivos fallan también —o sea: no son principios correctos— fórmulas como: Afp+AfFp, etc.).

Tenemos, pues, un principio "externo" de tercio excluso como "V(p+ +Np)", que sí es válido —"externo" porque el operador 'sustantivamente' es externo, en él, a la fórmula disyuntiva—, frente a un erróneo principio "interno", "Vp+VNp". Y, por supuesto, también vale este otro principio, "Vp+NVp", que no es sino un caso particular del principio simple de tercio excluso, "p+Np". La diferencia entre este principio y el incorrecto "Vp+VNp" se funda en la dualidad entre negación "interna" 'VN', y negación "externa" 'NV'.

Hénos, pues, defendiendo una dualidad de negaciones y de principios que —en sentido lato— quepa denominar como "de tercio excluso"; y era eso lo que hacían diversas soluciones esencialistas, ya iniciadas o prefiguradas por Aristóteles. Los esencialistas tratan siempre de rechazar que del tercio excluso se sigan conclusiones existenciales. Dicen que de 'Amadís es aguerrido o no lo es' no se desprende que exista Amadís; pues 'Amadís no es aguerrido' no entraña 'Existe Amadís'; lo entrañara sólo si significara lo mismo que 'De Amadís es cierto que él no es aguerrido', mas no significando lo que significa, a saber: 'No es cierto de Amadís que él sea aguerrido'.

Las desventajas que se apiñan alrededor de soluciones de ese jaez son, principalmente, las siguientes:

1.ª) No está nada claro en qué estribe la presunta dualidad de negaciones; ésta es introducida sin aclaraciones, de modo enigmático y, por ende, *ad hoc*.

2.ª) El principio de tercio excluso sería válido entonces tan sólo bajo una versión que lo haría inocuo, y eso para *cualquier* oración que contuviera *cualquier* nombre propio u otro designador.

3.ª) La introducción de una diferencia de sentido inventada (y artificial, por ende) entre "Es cierto de Fulano que él no..." y "No es cierto de Fulano que él..." es injustificada, en la medida en que no se han explorado

Copyrighted material

alternativas viables que, sin decretar tamaña diferencia que no se funda, ni muchísimo menos, en el sentir usual del hablante, den una tematización clara y coherente de los problemas que han conducido a la introducción de esa arbitraria diferenciación —problemas que quedan resueltos en el marco de un enfoque gradualista-contradictorial como el aquí propuesto—.

Dicho eso, cabe admitir empero que pueden darse, y de hecho se dan, dualidades negacionales interesantes, con tal de que: en primer lugar, no se pretenda hacerlas servir para lo que no pueden servir —para desvirilizar el principio de tercio excluso, despojándolo de su potencial deductivo-existencial, y colocando, en lugar de genuinos principios de tercio excluso, otros que no sirvan para casi nada—; y, en segundo lugar, se esclarezca la significación de la dicotomía negacional que se quiera introducir, de modo que la misma resulte justificada y legitimada por consideraciones convincentes, independientes del mero deseo de evadir, al socaire de un expediente dicotómico de esa laya, la inferencia de conclusiones que uno repute desagradables. Así, p.ej., sí se da una diferencia de sentido entre "no tener la propiedad de..." y "tener la propiedad de no..." (podemos expresarlo acaso como diferencia entre: "no ser tal que..." y "ser tal que no..."); diferencia que, sin embargo, sólo se traducirá en una diferencia de valor o grado de verdad superior a la meramente infinitesimal en los casos de aquellos enunciados en los que, o bien el sujeto designa sea a un ente garbulloso o inclasificable (un no-elemento) sea a un ente infinito, o bien ese sujeto es un *pseudo*nombre (u otro *pseudo*designador) que no designe a un ente realmente real, sino a un pseudo-ente (algo existente sólo en algunos aspectos de lo real) o no designe a nada en absoluto. Dase asimismo, como lo hemos podido comprobar más arriba, una dualidad de sentidos entre 'No es sustantivamente cierto que' y 'Es sustantivamente falso que', al igual que entre 'No es predominantemente cierto que' y 'Es predominantemente falso que'. Pero semejante dualidad no sirve de ningún modo los propósitos de quienes querían reducir el principio de tercio excluso a una fórmula anodina e inofensiva, pues —siendo (como a todas luces parece, a primera vista por lo menos, ser) un nombre propio 'Amadís de Gaula'—, tenemos en todo caso que de 'Amadís toca la guitarra o no la toca' sí se sigue la conclusión 'Existe Amadís'; pero 'Amadís toca la guitarra o no la toca' es un principio válido de tercio excluso, a tenor de nuestro enfoque; y esa misma conclusión existencial se sigue también de 'O bien es sustantivamente cierto que Amadís toca la guitarra o bien no lo es', sin que sea, pues, menester, para sacar tal conclusión existencial, tener el principio —que es incorrecto— que nos permita, por instanciación, afirmar que 'O bien es sustantivamente cierto que Amadís toca la guitarra, o bien es sustantivamente falso que la toque'. (De todos modos, las consideraciones precedentes deben ser matizadas y a lo mejor rectificadas a tenor de las reflexiones sobre esta cuestión que aparecerán más abajo, en el Ac.11.º del cap.14.º, *sub fine*.)

Copyrighted material

Acápite 8.º RELACION ENTRE ESTE MUNDO DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA Y EL TRANSCURSO TEMPORAL

En el Ac.8.º del cap.3.º tuvimos ocasión de sentar lo medular de nuestros puntos de vista respecto del tiempo. Conviene ahora introducir ciertos desarrollos.

Ante todo, cabe resaltar que el contenido veritativo de un hecho o estado de cosas no es lo mismo que el del resultado de relativizar ese hecho al momento presente, comoquiera que se tome a éste —en cada caso deberáselo tomar como cierto lapso de determinada duración: un minuto, o una hora, o un día, o un año, o un milenio, o lo que sea—. Así pues, el contenido veritativo —la verdad— del tener lugar reacciones nucleares en el Sol será una secuencia de grados de verdad que, en una infinidad de sus componentes, tendrá, no ceros, claro —a tenor del principio de gradualidad (vide supra, Ac.4.º del cap.6.º)—, pero sí, probablemente —y según nos lo hacen saber los actuales conocimientos astrofísicos— valores de verdad cercanos al cero, en todo caso muy bajos. Ese es el contenido veritativo de lo que se dice con la oración 'Tienen lugar en el Sol reacciones nucleares'. Y, naturalmente, no es lo mismo que se dice con la oración 'Ahora (=en este momento) tienen lugar en el Sol reacciones nucleares', pues —sea lo que fuera lo que, al hacerse esa prolación, se está significando por 'este momento'—, eso puede tener un contenido veritativo muy diferente; y, concretamente, sucede seguramente que en algunos "puestos" o "casillas" en los que el primer contenido veritativo tenía valores de verdad exiguos, el segundo tiene valores elevados, en todo caso superiores al 50%.

Lo propio sucede en la relación entre 'en este mundo' y 'ahora': 'En este mundo sucede que' equivale a 'Es ahora cierto que en este mundo sucede que'. Recuérdese que —como se dijo en el Ac.8.º del cap.3.º— la aplicación de un lapso sobre un mundo posible es ese-mundo-posible-durante-ese-lapso.

No es menester pronunciarse aquí sobre si, en general, es lo mismo la aplicación de un lapso sobre ese mundo posible que la aplicación inversa; verosímilmente son cosas diversas: una cosa es, p.ej., este mundo-en-1983 y otra es 1983 visto desde este mundo; los subaspectos de lo último son, de entre todos los que forman al año de 1983, aquellos que son oportunos (o interesantes) para este mundo y que son divisables desde este mundo, aunque no estén subsumidos por este mundo. Esa es la razón por la cual, acerca de la alternativa considerada al final del Ac.1.º de este mismo capítulo (vide también el final del Ac.5.º, donde vuelve a irrumpir el mismo problema), pareciera preferible la segunda opción de las dos que constituyen la alternativa. Si introducimos —yendo de derecha a izquierda, claro— primero el operador 'en tal fecha' y luego —a la izquierda de él, pues— el operador 'en este mundo', el resultado parece deber ser algo que, por más interés y divisabilidad que tenga desde la perspectiva de este mundo, puede empero no ser algo de, o *en*, este mundo. Porque la aplicación de un mundo sobre un mundo (sea o no uno de ellos un lapso temporal) es un mundo subsumido en el segundo, mas

Copyrighted material

no forzosamente en el primero; y al hablar de este mundo en tal fecha aludimos con ello a un mundo (que es: este-mundo-en-esa-fecha) que está subsumido en este mundo, en el mundo de la experiencia cotidiana. Con todo, el argumento puede parecer flojo, porque, si bien en general la aplicación de un mundo, w, sobre otro, w', es un mundo subsumido en w' y que puede que no lo esté en w, lo dicho al prefijar tal aplicación a una oración es que en w sucede lo siguiente: que en w' sucede que p; y bien pudiera ser que lo que nos interesa no es saber qué grado(s) de verdad tenga en este mundo de la experiencia cotidiana un hecho, p.ej. la fundación de la Primera República Española, sino qué grado(s) de verdad tiene en este mundo el suceder de ese hecho en tal fecha, p.ej. en 1873; o sea: poco nos importaría, en sí y de suyo, la aplicación de ese año sobre este mundo o viceversa: interesaríanos, sí, el darse en este mundo, no de la fundación aludida, sino del suceder de la misma en el año de 1873.

La réplica que podríase formular en defensa del otro modo de ver las cosas es que, si hiciéramos caso a la objeción, el historiador no se ocuparía, p.ej., de la primera venta pública de esclavos africanos por el rey Enrique el Navegante, sino únicamente del tener lugar esa venta el 8 de agosto de 1444, o de su tener lugar en el siglo XV, o de cualquier otra relativización similar. Lo cual va en contra de una constatación: nos interesan hechos históricos cuya fecha desconocemos —salvo, claro está, si por 'fecha' tomamos un lapso amplísimo—. La controversia no me parece zanjable únicamente con los argumentos aducidos; será menester buscar razones más concluyentes en uno u otro sentido.

Dejando ya de lado ese peliagudo problema, sabemos que, en las más afirmaciones corrientes, sobreentendemos alguno de los operadores 'En este mundo', o 'sustantivamente', o 'prevalentemente', o 'preponderantemente', o 'predominantemente' o 'estimablemente'. Pero no sucede lo propio con respecto al operador 'ahora' salvo en determinados contextos; mas no forzosamente en los más contextos, al menos no en los más contextos que llamamos 'científicos' o 'eruditos'. Se dice, p.ej.: 'Leibniz sostiene que varias mónadas pueden unirse por un vínculo sustancial', o 'El cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos'; ¿sería atinado añadir, a una u otra de entrambas oraciones, la precisión: 'ahora'?

Aunque no es esta obra el lugar propicio para un tratamiento detallado de los problemas de la temporalidad, conviene empero detenerse un poco, en este Acápite, en algunos de esos problemas. Ante todo, resulta obvio que entre los momentos del tiempo se da una relación de orden que es la anterioridad. Sentaremos el principio de anterioridad, (PA), a saber:

(PA) un momento e es anterior a un momento e' en la medida en que no sea cierto que e' es anterior a e.

De ahí se deduce que cada momento es en la misma medida (50%) anterior y no anterior a sí mismo. Definiremos 'posterioridad' como 'no anterioridad'; y se deduce que un momento cualquiera es anterior a otro en la medida en que el segundo es posterior al primero; y que un momento es anterior a otro en la medida en que no es posterior al mismo. Para lo que sigue con-

Copyrighted material

viene recordar que "Es bastante verdad que p" abrevia a "Siendo del todo falso que sea más bien falso que p, p"; lo bastante verdadero es lo más verdadero que falso.

Introducimos definicionalmente, por último, una relación de simultaneidad entre lapsos como sigue: dícese del lapso e que es *simultáneo* con el lapso e´ en la medida en que, dado un lapso cualquiera, e´´, tiénense las dos verdades disyuntivas siguientes: 1.ª) o bien es e posterior a e´´ o bien es e´´ anterior a e´; 2.ª) o bien es e´ posterior a e´´ o bien es e´´ anterior a e.

Cabe preguntarse: dados dos momentos diferentes cualesquiera, e y e´, ninguno de los cuales esté en absoluto contenido en el otro, ¿sucede forzosamente que o bien es uno de ellos bastante anterior al segundo, o bien el segundo es bastante anterior al primero, o bien coinciden? La respuesta es matizada: en cada aspecto de lo real es verdadera esa tricotomía; pero no es cierto que —aun cuando se dé la condición apuntada— o bien es en todos los aspectos el momento e bastante anterior al momento e´, o bien es en todos los aspectos e´ bastante anterior a e, o bien sean en todos los aspectos coincidentes (duracionalmente). Puede que en unos aspectos sea un momento bastante anterior a otro mientras que, en otros aspectos, suceda lo inverso. Mas ¿sucede lo propio en este mundo de la experiencia cotidiana? ¿Es sensato concebir que, p.ej., en algún aspecto 1984 fuera, en *este* mundo, bastante anterior a 1983, p.ej.?

Una ventaja de aceptar la concebibilidad de eso sería que así daríamos cabida a una concepción relativista del tiempo: podríamos dar cuenta de cómo es que en cierto aspecto un hecho es anterior a otro, siendo en otro aspecto simultáneo o posterior: la explicación radicaría en que hay dos momentos o lapsos, e y e´, tales que el primer hecho sucede en e y el segundo en e´ y, además, en cierto aspecto es e bastante anterior a e´ siendo, en otro aspecto, bastante posterior a e´. Con todo, podría explicarse de otro modo la anterioridad meramente relativa de unos hechos respecto de otros, a saber: que el suceder de un hecho en un momento o lapso es más o menos verdadero según los aspectos: así en un aspecto podría ser bastante cierto que el hecho p sucede en el lapso e y bastante falso que p suceda en e´, siendo bastante cierto, en cambio, que el hecho q sucede en el lapso e´ y bastante falso que q suceda en e; mientras que en otro aspecto sucedería lo inverso (sería en ese otro aspecto bastante cierto que p sucede en e´ y que q sucede en e y bastante falso tanto que p suceda en e como que q suceda en e´); y tendríamos que, en todos los aspectos, sería bastante anterior e a e´. Ambas explicaciones parecen viables (y, además, no es incompatible con la primera el admitir que el grado del suceder un hecho en un lapso, aun dentro del mundo vulgar y corriente, puede variar según los aspectos), de suerte que no parece menester que nos pronunciemos aquí ni a favor ni en contra de la tesis de que, dados dos lapsos, e y e´, sucede en este mundo que, o bien es en todos los aspectos e bastante anterior a e´ o bien es en todos los aspectos e´ bastante anterior a e.

Veamos ahora cómo se engarzan diversas relativizaciones o restricciones. En efecto: la pertenencia de un ente a un conjunto —o, lo que es lo

Copyrighted Material

mismo, la ejemplificación de una propiedad por un ente— puede relativizarse respecto de un lapso; luego, el suceder esa pertenencia en tal lapso puede relativizarse respecto de algún aspecto de lo real. También es posible: relativizar primero un hecho —como una pertenencia de un ente a un conjunto— respecto de un aspecto de lo real o mundo-posible; luego relativizar eso respecto de un lapso; y luego relativizar el resultado de la anterior relativización respecto de algún aspecto. (Recuérdense las consideraciones que formulamos hacia el comienzo de este Acápite sobre el orden de las relativizaciones.) Una fórmula como "w(e(Ap))" diría: es verdad en el aspecto w que en el lapso e sucede que en el mundo de la experiencia cotidiana p. Hay que recalcar, pues, que el enfoque aquí propuesto permite una flexibilidad y una riqueza y variedad de matices insospechada desde el ángulo de los adustos y un tanto infecundos planteamientos temporales clasicistas y otros similares. Ciertos hechos son, en este mundo en determinado momento y en ciertos aspectos, sumamente reales, pese a que son, en este mismo mundo y en este mismo momento, más bien irreales o inexistentes en otros aspectos.

Un principio correcto, sin duda, con relación a los momentos o lapsos es que dos momentos son coincidentes ssi cada uno está contenido por el otro; pero puede que un lapso esté contenido por otro en cierto aspecto sin estarlo en absoluto en otro aspecto. Otro principio que parece correcto es éste: dos lapsos son idénticos ssi son coincidentes en todos los aspectos.

Conviene extender a la relación entre un lapso y otro lapso que lo contiene la tesis de que cada uno de ellos es, con respecto al otro, *tan* anterior *como* posterior, e.d. que cada uno de ellos es, respecto del otro, tan anterior como no anterior (anterior en una medida del 50%); pues obviamente no puede ser ninguno de ambos anterior al otro en medida superior a ésa (sería absurdo pensar que, estando como están —en este mundo, verosímilmente en todos los aspectos— ordenados 1983 y el siglo XX de tal modo que el primero está contenido en el segundo, uno de los dos fuera bastante anterior al otro). Por otro lado, hay que suponer que la anterioridad es una relación de cuasiorden: reflexiva (cada lapso es más bien anterior a sí mismo), cuasiantisimétrica (dos lapsos que son entre sí más bien anteriores el uno al otro son coincidentes) y transitiva (el que e sea anterior a e′ y e′ sea anterior a e″ implica —e.d.: es a lo sumo tan verdadero como— que e es anterior a e″).

Acápite 9.º RELACIONES DE ANTERIORIDAD Y POSTERIORIDAD ENTRE HECHOS; LOS DIVERSOS "AHORAS", CARENTES DE PRIVILEGIO ALGUNO

Vale la pena inquirir cómo se articulan las relaciones de anterioridad, posterioridad y simultaneidad entre hechos —a diferencia de las respectivas

Copyrighted material

relaciones entre momentos del tiempo—. Cabe decir que un hecho, x, es anterior a un hecho z en la medida en que sea verdad lo siguiente: habiendo algún momento en que x sea un tanto existente y algún momento en que z sea un tanto existente, hay algún momento en el cual x es un tanto existente y que es anterior a cualquier momento en que z sea un tanto existente, y hay algún momento en el cual z es un tanto existente y que es posterior a cualquier momento en que x sea un tanto existente. (Naturalmente, al lado de esa noción de anterioridad, que podríamos denominar 'anterioridad simple', se dan muchísimas otras relaciones de previalidad, precedencia temporal, o como las queramos llamar, que se definen alterando en diversos puntos la definición que acabamos de presentar de la anterioridad simple; a tenor de nuestra definición, la guerra de los treinta años es bastante anterior a la revolución republicana inglesa; y es que lo único que se requiere, según esa definición, para que un acontecimiento sea bastante anterior a otro es que el primero empiece [a ser un tanto real] antes que el segundo —si es que el primero tiene comienzo— y que el segundo cese de ser un tanto real —si es que tiene término— después del primero.) Un hecho es *posterior* a otro en la medida en que el segundo es anterior al primero. Despréndese, desde luego, de todo eso que cada acontecimiento es más bien anterior y, a la vez, más bien posterior a sí mismo, o sea: que es tan verdadero como falso que un acontecimiento dado, sea el que fuere, es anterior a sí mismo; y que un hecho x es menos anterior a un hecho z que a un hecho u si hay un lapso e en el cual cesa de existir x (en el sentido de que ése es un último lapso en el que x es un tanto existente) y un lapso e^1 en el cual empieza a existir x (empieza a existir una cosa en un lapso en la medida en que en él es un tanto existente, mientras que en cualquier lapso bastante anterior a él es a lo sumo infinitesimalmente existente) y hay dos lapsos, e^2 y e^3, tales que en e^2 empieza a existir z y en e^3 empieza a existir u, y hay dos lapsos e^4 y e^5, tales que en e^4 cesa de existir z y en e^5 cesa de existir u, y e^1 es bastante anterior a e y a e^2, y e^2 es bastante anterior a e^3, y e^3 es bastante anterior a e^4, y e^4 es bastante anterior a e^5. Por último, diremos que un hecho es simultáneo con otro ssi, habiendo algún momento en que sea el primero un tanto existente y un momento en que sea el segundo un tanto existente, sucede que, para cada lapso en que es un tanto existente el primer hecho, hay un lapso simultáneo con él en que es un tanto existente el segundo hecho *y viceversa.* Obviamente hay infinitos grados de simultaneidad —de acuerdo con el planteamiento que acabo de formular—. Es más verdadera o existente la simultaneidad entre la caída de Granada y el descubrimiento de América que la simultaneidad entre uno de esos dos acontecimientos y la conquista de México por Hernán Cortés, si bien, a su vez, la última simultaneidad señalada es más real (menos irreal) que la que se da entre la caída de Granada y la muerte de Felipe II.

Nada hemos dicho hasta aquí del operador 'ahora', que es un verdadero deíctico, a diferencia del operador 'en el mundo de la experiencia cotidiana' (abreviado como 'este mundo'), el cual no debe tomarse como un deíctico. 'Ahora' sí es deíctico porque lo que con él se significa depende de cuándo se

Copyrighted material

dice y, por añadidura, de muchos otros factores contextuales, dificilísimos de determinar, pues son sumamente intrincados y enrevesados unos con otros. Pero, en cada caso, 'ahora', e.d. 'en este rato' (o 'en el presente lapso'), alude a un lapso parcialmente transcurrido y parcialmente por transcurrir, o sea: hasta cierto punto ya transcurrido y hasta cierto punto aún no transcurrido —de donde, por la regla de apencamiento, se deduce que tal lapso ha transcurrido *y no* ha transcurrido, es *pasado y futuro*—; ese lapso, como cualquier otro, es, por esa misma razón, tan anterior como posterior a sí mismo (tan anterior como no anterior). Cuantasquiera cosas que suceden en el ahora —comoquiera que se lo tome en un momento y contexto determinados— tienen entre sí alguna simultaneidad, pues todas ellas suceden ahora, en ese ahora en cuestión. Claro, puede que la simultaneidad sea bastante irreal —más irreal que real—, que es lo que ocurre, p.ej., cuando el *ahora* en que pienso al escribir estas líneas es el año de 1983 y tomamos como sucesos en él —simultáneos en alguna medida, pero inferior al 50%— al encuentro de los no-alineados en Nueva Delhi y al terremoto de Popayán.

En todo caso, no hay —a diferencia de lo que ocurre con los mundos-posibles en general, entre los cuales sí hay uno absolutamente privilegiado (entitativamente), que es la Existencia misma, el Ser, que es lo mismo que la Verdad, que es lo mismo que el mundo real o la Realidad—, entre los momentos o lapsos, ninguno privilegiado por sobre todos los demás. La Realidad es un mundo-posible tal que: 1.º) engloba a todos los mundos-posibles sin excepción; 2.º) cada ente o hecho es lo mismo que su suceder en la realidad (o sea: que el que él sea abarcado por la Realidad). Ningún momento del tiempo es así. Ni siquiera hay momento alguno del tiempo que goce de un privilegio relativo equiparable a aquel del que goza el mundo de la experiencia cotidiana entre los mundos-posibles; en particular, los diversos y cambiantes "ahoras" carecen de privilegio, pues cualquier lapso es *un ahora*.

Un ahora no es más privilegiado por sobre otros que un aquí por sobre otros aquís. Y es que 'ahora' al igual que 'aquí' son términos deícticos y, por ende, su empleo depende de consideraciones meramente pragmáticas, no semánticas.

Acápite 10.º CERCENAMIENTO DE RELATIVIZACIONES MODALES Y COMPARACION DE NUESTRO ENFOQUE CON LOS TRATAMIENTOS SUPERVALUACIONALES

Como vimos al final del Ac.8.º, a una oración se le pueden prefijar cuantosquiera operadores modales y/o temporales. Pero, ¿qué valor de verdad tiene el resultado de cercenar un operador prefijado a una frase? Según el enfoque lógico-metafísico propuesto en el presente estudio, cada oración tiene

Copyrighted material

un valor de verdad *tensorial* que es una secuencia infinita de valores de verdad escalares, siendo cada uno de tales valores de verdad escalares, v, el grado de verdad —o falta total de verdad— que al hecho denotado por la frase en cuestión hace corresponder aquella función alética cuyo número de orden es el mismo que el del lugar que, en el valor de verdad tensorial considerado, ocupa v. Con otras palabras: el valor de verdad tensorial de una oración es lo mismo que el contenido veritativo (e.d. el nivel existencial) que tenga el hecho mentado o denotado por esa oración —o la falta de todo contenido veritativo si es que la oración es absolutamente falsa, o sea: ciento por ciento falsa en todos los aspectos—. (Vide la aclaración que figura al final del Ac.3.º del presente capítulo.) Así pues, una oración dada, "p", puede tener, p.ej., por valor de verdad a la secuencia $\langle 1, 1/2, 0, 0'8, 1, 1/2, 0, 0'8, 1, \ldots \rangle$. Supongamos ahora que prefijamos a "p" un operador modal cualquiera, p.ej. el operador 'en el mundo w', y que el resultado tiene por valor de verdad a $\langle 1/2, 0'8, 1/2, 0'8, 1/2, 0'8, \ldots \rangle$ —siempre el resultado de prefijar un operador así tendrá un valor de verdad que sea una subsecuencia del valor inicialmente dado—. Al cercenar ese operador prefijado, vuélvese a la oración anteriormente considerada, con su valor de verdad: un valor de verdad tensorial del cual el considerado (el valor de verdad de la oración expandida por prefijación del operador aludido) ha de ser una subsecuencia.

Así pues, nuestro enfoque, reconociendo a cada oración un determinado valor de verdad tensorial —constituído por infinidad de valores de verdad escalares—, difiere de ciertos tratamientos de problemas similares, como los supervaluacionales de van Fraassen y otros. Los supervaluacionistas sostienen que cada instancia del tercio excluso es verdadera aunque en alguna instancia del mismo carezcan de valor de verdad ambos disyuntos. Así, dirían esos autores, como no existe Macondo, la oración 'Macondo es fértil' carece de valor de verdad y lo propio le sucede a 'No es fértil Macondo'; pese a lo cual sí tiene un valor de verdad —el verdadero, por más señas— la oración disyuntiva: 'Macondo es fértil o no lo es'.

Lo que a mí me parece inadmisible de ese enfoque es que recurre a una llana triquiñuela: ¿de dónde sale, de dónde viene o llueve, el valor de verdad de la disyunción si cada uno de los disyuntos carece de valor de verdad? Obviamente, se pierde la verifuncionalidad de la disyunción. Pero no es sólo eso: es que resulta enigmático el que pueda gozar de un valor de verdad una disyunción de dos oraciones cada una de las cuales está privada por completo de valor de verdad y, por lo tanto, no sólo de acuerdo sino también de desacuerdo con la realidad.

Los motivos que han suscitado la construcción de nuestro enfoque no coinciden con los de los supervaluacionistas, puesto que nuestro sistema da una solución opuesta a la suya al problema de los inexistentes; nuestra solución se basa en los grados de verdad o existencia, que permiten a un ente —como el mentado Macondo— existir, hasta cierto punto, aun sin ser del todo existente; básase también en los aspectos de lo real; y, si bien es por este último sendero por donde venimos a alcanzar algunas conclusiones parecidas a los supervaluacionistas —como voy a indicar en seguida—, el ca-

Copyrighted material

mino mismo no se parece en nada al de esos autores. (Por otro lado, nuestro enfoque resuelve ciertos problemas relativos a las descripciones definidas vacuas de un modo radicalmente opuesto al presuposicionalista de Strawson que caracteriza y da lugar al tratamiento supervaluacionista; vide el cap.14.º de esta Sección.)

Lo que tienen en común el presente enfoque y el supervaluacional es que, pese a que cada instancia del tercio excluso es afirmable con verdad según ambos enfoques, hay algunas de tales instancias en que ninguno de los dos disyuntos lo es. Pero en nuestro planteamiento se explica muy bien cómo y por qué sucede tal cosa: sea un valor de verdad tensorial como $\langle 0, 1/2, 1, 0, 1/2, 1, \ldots \rangle$ y sea "p" una oración con tal valor de verdad; su negación, "Np" ("No es cierto que p"), tendrá el valor de verdad $\langle 1, 1/2, 0, 1, 1/2, 0, \ldots \rangle$. Ni "p" ni "Np" tienen valor de verdad *verdadero*, e.d. afirmable (valor de verdad *designado* como se dice en la jerga técnico-lógica), pues sólo tiene valor de verdad (tensorial) designado, o sea que legitime afirmabilidad, una oración cuyo valor de verdad tensorial no incluya ningún cero, ningún hueco alético (ninguna carencia total de verdad); sin embargo, "p o no-p" ("p+Np") sí tiene valor de verdad afirmable, pues, en cada uno de los lugares o puestos, toma como valor el máximo valor escalar de entre los que, en ese puesto, tienen, respectivamente, "p" y "Np"; el valor de verdad tensorial de "p y Np" está, pues, en función de los valores de verdad tensoriales de "p" y de "Np".

Aquello en lo cual discrepa nuestro enfoque del supervaluacional es en postular, en vez de dos únicos valores de verdad mutuamente exclusivos y conjuntamente exhaustivos, 0 y 1, una infinidad de valores (tensoriales), cada uno de los cuales es una secuencia de infinitos componentes aléticos, siendo cada componente un valor de verdad escalar tomado de entre la infinidad de grados de verdad que van del pseudovalor 0 (propiamente no se significa al hablar como si fuera de tal valor nada sino que, en el puesto correspondiente, no hay ningún grado de verdad en absoluto) al valor máximo, 1, que es lo ciento por ciento verdadero.

Interesante es, eso sí, que el enfoque aquí propuesto converge con el supervaluacional en rechazar ciertas metainferencias de la lógica clásica estricta —ciertos *secuentes*, como se los llama en jerga técnica—. En (P:19) he estudiado esa convergencia con detalle. P.ej., falla, lo mismo en un enfoque que en el otro, esta metainferencia: Si de "p" se deduce "Fp" y viceversa, entonces es verdad que "q", para cualquier "q" (donde —¡recuérdese!— 'F' es la supernegación: 'Es del todo falso que'). Porque puede que una fórmula "p" sea verdadera en algunos aspectos y totalmente falsa en otros; entonces, por la regla de afirmabilidad, de "p" se deducirá "Bp", que es totalmente falsa; y de ahí se deducirá, por eso mismo —porque de lo totalmente falso se puede deducir cualquier cosa: *e prorsus falso quodlibet*—, "Fp"; similarmente y por razones idénticas, de "Fp" se deducirá "p", a través de "BFp". Mas, ¿qué duda cabe?, eso de ninguna manera permite concluir "q", una oración cualquiera; o sea: no entraña esa situación una delicuescencia del sistema, ni muchísimo menos.

Copyrighted material

De las reflexiones precedentes se desprende que, a tenor de nuestro enfoque, no obsta para que una oración tenga valor de verdad (tensorial, e.d.: su secuencia infinita de valores de verdad escalares), el que la oración en cuestión se haya originado por cercenamiento de ciertos prefijos o puntualizaciones o complementos circunstanciales —o incluso complementos directos o indirectos—. Y en eso se opone nuestro enfoque al de Aristóteles, el primer precursor del supervaluacionismo (el Estagirita aplica una técnica similar a la de los supervaluacionistas —sólo que sin el contenido técnico lógico-matemático, claro está— a oraciones sobre los que él considera futuros contingentes) y al de van Fraassen; y también al de otros autores que —a diferencia de Aristóteles y de van Fraassen— reconocen que sólo es oración una expresión con valor de verdad, pero coinciden con esos dos autores en no admitir que tengan valor de verdad numerosos mensajes que comúnmente se profieren y se consideran como oraciones; Aristóteles diría que una oración sólo tiene valor de verdad cuando contiene los suficientes complementos circunstanciales y "en-cuantos" restringentes; esos otros autores dirían que tales mensajes o prolaciones no son verdaderas oraciones, sino que adolecen de elipsis y que sólo son oraciones los resultados de parafrasearlas de cierto modo.

Nuestro enfoque no excluye que se den elipsis, sino que únicamente excluye el que, cuando haya elipsis, la prolación que resulta de la misma no pueda ser tomada literalmente; que no sea, al ser tomada al pie de la letra, una oración. Tampoco excluye nuestro enfoque que una oración pueda recibir diferentes complementos —elípticamente sobreentendidos—, o diversas paráfrasis, según los contextos de elocución. Lo que excluye es que, literalmente tomada la oración, sin añadirle nada ni parafrasearla, carezca ésta de valor de verdad o sea una pseudooración.

Aplicando de nuevo todas esas consideraciones al caso de operadores modales y temporales, lo que es menester recalcar es que, al cercenar un operador así prefijado a una oración, el resultado podrá ser menos verdadero que lo inicialmente dado —o sea: que la oración con ese operador prefijado a ella—, podrá incluso ser totalmente falso en algún aspecto, aun cuando la oración inicialmente tomada fuera verdadera en todos los aspectos; pero nunca resultará de ese modo una pseudooración, un algo carente de valor de verdad. Es, sin duda, en muchos aspectos menos existente la calurosidad del planeta Mercurio (a secas) que el hecho de que, en este mundo de la experiencia cotidiana y durante unos cuantos miles de millones de años, Mercurio es caluroso; pero lo primero es un hecho, un algo con su nivel existencial propio, e.d. con su propio contenido veritativo. (En algunas ocasiones, el cercenamiento de un operador o de un complemento hace subir, en vez de bajar, el valor de verdad de la oración, claro está; así sucede, en particular, al cercenarse operadores como 'necesariamente' o 'siempre'.)

Copyrighted material

CAPITULO 12.º

EXISTENCIA Y CUANTIFICACION; EL GRADO INFIMO DE REALIDAD

Acápite 1.º LOS CUANTIFICADORES EXISTENCIAL Y UNIVERSAL: RELACIONES ENTRE AMBOS

Llámase '(prefijo del) cuantificador universal' al prefijo 'todo' (o 'todo ente es tal que'), con sentido distributivo ('omnis' en latín, a diferencia de 'totus'; ese mismo sentido distributivo lo tiene en griego el πᾶς en singular sin artículo determinado o en plural con o sin artículo determinado; en alemán lo tiene 'alle', a diferencia de 'ganz'; en inglés 'all' a diferencia de 'the whole'; en castellano la palabra 'todo' tiene ambos sentidos: el distributivo en 'todo país tiene una capital' y el de totalidad, en 'todo el país está azotado por la sequía').

Llámase '(prefijo del) cuantificador existencial' al prefijo 'Hay algún ente tal que'. Sinónimos del cuantificador universal son 'cada ente es tal que', 'todos los entes son tales que'; y del cuantificador existencial: 'Existe algún ente tal que', 'Hay al menos un ente tal que', 'Algún ente es tal que', 'A lo menos un ente es tal que', 'Uno u otro ente es tal que', etc.

Lo que debemos ahora averiguar es qué nexos se dan entre ambos cuantificadores, el universal y el existencial. La concepción usual —a la que yo voy a adherirme— es que uno de esos dos cuantificadores se define anteponiendo al otro un 'no' y posponiéndole otro 'no' (al igual que "Es posible que p" equivale a "No es necesariamente verdad que no p" y "Es necesariamente verdad que p" equivale a "No es posible que no-p"). Como "Todo ente es tal que no p" equivale a "Ningún ente es tal que p", tenemos, pues: "Hay algún ente que p" equivale a "No es verdad que ningún ente sea tal que p" (el tránsito del indicativo al subjuntivo es un cambio en la estructura superficial de la lengua debido a motivaciones pragmáticas —descartar confusiones— y ocasionado al prefijar un

Copyrighted material

functor de negación). Similarmente, "Todo ente es tal que p" equivale a "No hay ente alguno tal que no-p"; y es que, en virtud de la involutividad de la negación simple, "No es verdad que no sea verdad que todo ente es tal que no es verdad que no sea verdad que p" —que, por definición, equivale a "No es verdad que hay algo que no p"— equivale a "Todo ente es tal que p".

Pero ahora hay que introducir las variables. En la lengua natural —al menos en la superficie de la misma— úsanse los pronombres anafóricos 'él', 'el primero', 'el segundo', etc. El pronombre 'él', anafórico, es ambiguo en cuanto se ha hablado de varios entes; en idiomas con género, como el castellano, la alomorfía entre 'él', 'ella' y 'ello' —que son alomorfos en distribución generalmente complementaria y sólo marginalmente libre (en casos de nombres genéricamente ambiguos como 'mar', 'linde', 'vinagre' o 'arte')— permite despejar algunas confusiones; pero no todas, ni muchísimo menos: 'Lisardo dijo a Eucarpio que él tenía más paciencia que él': ¿quién tenía, según decir de Lisardo, más paciencia? Para desambiguar podemos indizar los pronombres terciopersonales anafóricos: 'él^1', 'él^2', 'él^3', etc. Eso es lo que se hace al escribir, en vez de tales pronombres, variables: $x,y,z,u,v,x',y',\ldots,x^1,y^1,\ldots,x^2,\ldots,x^3,\ldots$

Veamos ahora la relación entre las variables, o pronombres terciopersonales anafóricos indizados, y los cuantificadores. Al prefijar a una fórmula un cuantificador (existencial o universal) queremos asegurar, claro está, que se dé una conexión entre ese cuantificador prefijado y lo contenido o dicho en la fórmula; la conexión viene dada por el pronombre anafórico 'él', que, justamente, apunta, dentro de la fórmula, al prefijo cuantificacional. P.ej., en la oración 'Todo ente es tal que, cuando él es destruido, él cesa de existir' hay que distinguir: el cuantificador universal prefijado y el resto de la oración, que es una fórmula a la que llamaremos 'matriz' (en general matriz es una fórmula en la que hay, o puede haber, algún pronombre terciopersonal anafórico, o variable); en la matriz hay dos ocurrencias del anafórico 'él'. Pero sea ahora esta oración: 'Todo ente es tal que hay algún ente tal que, si él es más existente que él, él es menos existente que él'. Para que sea verdadera tal oración, es menester entender que, en la matriz de esa oración, la primera y la cuarta ocurrencias de 'él' se refieren a un mismo ente, refiriéndose la segunda y la tercera al otro ente; además: ¿cuáles de esas ocurrencias están conectadas con el cuantificador universal 'todo ente' y cuáles lo están con el existencial 'hay algún ente'?

Para despejar tales ambigüedades hay que colocar en cada cuantificador prefijado un índice o señal que permita saber cómo se liga el cuantificador en cuestión a la matriz, o sea: a través de qué ocurrencias de variables —de pronombres anafóricos— afecta a la matriz para, al afectarla, pasar a constituir una nueva oración. Por eso, en lenguaje reglamentado diremos, p.ej.: 'Todo ente, x, es tal que hay algún ente, z, tal que: x es más real que z a menos que x sea infinitesimalmente real'; si hubiéramos amputado a los cuantificadores las variables que hemos incrustado en ellos, no se sabría qué queremos decir. En esa oración, la primera ocurrencia de 'x' es una ocurrencia en el cuantificador universal, y la segunda y la tercera ocurrencias de 'x' están *ligadas* a (o por) ese cuantificador.

Con las aclaraciones que preceden, pasemos ahora a exponer esquemática-

Copyrighted material

mente las equivalencias cuya validez habíamos constatado. Representamos "Todo ente, x, es tal que p" como "Uxp" (y otro tanto sucede para cualquier otra variable que, en lugar de 'x', se incruste en el cuantificador, por supuesto), y representamos "Hay algún ente, x, tal que p" como "Exp". Tenemos, pues: ExpINUxNp; UxpINExNp; NExpIUxNp; ExNpINUxp; NExUypIUxEyNp; NUxEypIExUyNp.

Pasando ahora a fórmulas con un cuantificador existencial precedido o seguido de otro universal, tenemos la siguiente implicación verdadera: ExUzp DUzExp. Pero no es válida la implicación inversa. Veámoslo con un ejemplo: el que haya un escritor ruso más profundo que cualquier escritor polaco implica que, dado un escritor polaco cualquiera, hay un escritor ruso más profundo que él; pero no a la inversa: el que, dado un número natural cualquiera, hay otro más grande que él de ninguna manera implica que hay un número natural más grande que cualquier número natural. (El filófoso y lógico inglés Peter Geach ha señalado que, por no haberse percatado de ello, se han cometido a menudo falacias argumentativas en la historia de la filosofía. Algunas versiones del argumento cosmológico incurren en un paralogismo de esa índole: de que cada ente tiene una causa se deduce que hay una causa de todos los entes. Mas el propio Geach incurre en una falacia similar acerca del estatuto epistemológico de la lógica: confunde el que en cada contrastación teoría/experiencia deban considerarse inviolables algunas tesis y reglas lógicas con el que determinadas tesis y reglas deban considerarse inviolables en todas esas contrastaciones.)

Acápite 2.º OPOSICION A ESAS EQUIVALENCIAS DESDE EL ANGULO IDEALISTA

De entre las escuelas contemporáneas de lógica, la que más se ha señalado por su oposición a alguna de las equivalencias que hemos sentado en el Acápite anterior es el *intuicionismo,* o sea: el constructivismo radical, fundado por Brouwer y Heyting, según el cual las verdades (matemáticas, en particular, si bien el filósofo inglés Michael Dummett ha extendido y aplicado el intuicionismo a ámbitos extramatemáticos) comienzan a existir cuando el sujeto las conoce, o cuando, por lo menos, el sujeto dispone de un procedimiento de decisión aplicando el cual se llegará, tras un número finito de pasos, ineluctablemente, a zanjar el problema entre manos, obteniendo una respuesta categórica y definitiva, un 'sí' o un 'no' rotundos. En una palabra: trátase de una modalidad del principio idealista de que *ser verdad* es *ser verdad para mí.*

Ahora bien, de que, para mí, no todo ente sea tal que p (e.d. de que no se dé el caso de que yo pueda constatar que todo ente es tal que p —de que yo pueda construir todos los entes que p y probar que son todos—) no se sigue que, para mí exista un ente que no p (e.d. que yo pueda construir un ente con la característica no-p —o, lo que intuicionísticamente viene a ser lo mismo, que yo pueda cons-

Copyrighted material

truir un ente del que pueda demostrar que carece de la característica p—). Asimismo, de que no haya nada que no p (lo cual, intuicionísticamente interpretado, significa que yo puedo refutar la hipótesis de que pueda construir un objeto con la característica no-p) no se desprende que todo sea tal que p (o sea —intuicionísticamente interpretado—: que yo pueda demostrar de cada objeto que él tiene la característica p y que pueda demostrar que ésos son todos los objetos —e.d. demostrar, acerca de cada objeto, que es correcta mi prueba de que ese objeto tiene la característica p—). Del mismo modo, falla, según el intuicionismo, la implicación de "Exp" por "NUxNp": aunque yo pueda probar que es absurda la hipótesis de que yo puedo construir todos los objetos que carecen de la característica p y que puedo probar que ésos son todos los objetos, aun así no se seguiría forzosamente que yo pueda construir un objeto con la característica p. Los intuicionistas admiten, sin embargo, equivalencias sucedáneas, como las siguientes (transcritas por mí a nuestra notación): UxNNpINExNp; NNExpI NUxNp; pero, en la ontología idealista del intuicionismo, falla la ley de la doble negación: de "NNp" no se deduce "p"; porque "no es cierto que no sea cierto que p" equivale a "Cabe refutar la hipótesis de que haya una refutación de la hipótesis de que p", y eso no equivale a que haya una prueba de que p —puede que, aunque la hipótesis de que p sea irrefutable, no sea, empero, demostrable—. Y es que, para concluir, de que una hipótesis es irrefutable, que tal hipótesis es demostrable, deberíamos introducir un principio de superoptimismo epistémico, que los inuicionistas, sabiamente, se han abstenido de sentar: que la mente humana —o la mía en particular— puede demostrar la verdad de cuanto no puede refutar. (En verdad, ni siquiera es cierto que toda hipótesis humanamente irrefutable es verdadera; refutar es demostrar la falsedad de algo; y cada demostración vale con relación a ciertas premisas y ciertas reglas de inferencia; e.e. la validez de una demostración o prueba es siempre relativa no más; por eso, al decir que algo es indemostrable, o irrefutable, se sobreentiende: sobre la base de determinados axiomas y reglas de inferencia; pero puede que esos axiomas y reglas de inferencia no permitan probar ciertas verdades; tal es el destino de cualquier conjunto humano de axiomas y reglas de inferencia.)

Ahora bien, los argumentos intuicionistas se fundan en premisas absolutamente incompatibles con las presuposiciones básicas, fogosamente realistas, que animan a nuestro propio enfoque y están subyacentes en él. Que exista algo con cierta característica no es que exista para mí, o que yo esté en condiciones de construirlo. A la interpelación de cómo puedo yo decir que hay algo tal que p si yo no puedo construir ningún objeto con la característica p, respondo: 1.º) que no es lo mismo el que haya algo que p que el que yo diga que lo hay —de suerte que, aun cuando fuera cierto que yo no puedo decirlo sin poder construir un objeto con tal característica, de ahí no se desprendería que no podría haber algo que p si yo no pudiera construir un objeto con la característica p— (eso sí: tendríamos una verdad inefable para mí, pero sólo si es que admitimos el principio de que yo no puedo decir o saber que hay algo que p sin poder construir un objeto con la característica p); 2.º) no es verdadero el principio apuntado: yo sé que hay alguna razón suficiente de que no haya habido revolución popular triunfante en Malasia, sin estar empero en condiciones de determinar cuál sea tal razón sufi-

Copyrighted material

ciente. Y es que una cosa es saber que hay algo tal que p y otra absolutamente distinta, que haya algo tal que uno sabe de ello que p. Y, si se me objeta que al menos yo sé que *la* razón suficiente de tal hecho histórico es razón suficiente del mismo, y que de ahí se desprende, por generalización existencial, que hay algo de lo cual yo sé que es razón suficiente del hecho histórico en cuestión, respondo diciendo: aun cuando se deduzca 'la razón suficiente del hecho en cuestión es razón suficiente del mismo' del principio de que cada hecho histórico tiene una razón suficiente y sólo una, y aun cuando yo conozca la verdad de este principio, así y todo yo puedo desconocer la verdad de la oración entrecomillada, puesto que no es cierto que cada cognoscente conozca la verdad de cuanto se deduce de aquello que él conoce —salvo *en cierto modo* nada más—. Y, si admitimos mi tesis de que yo desconozco la verdad de la oración entrecomillada, el que yo conozca de algún modo —relativamente nada más— esa verdad sólo entraña que, en algún aspecto de lo real, acaso recóndito, yo a la vez la conozco y la desconozco; es una contradicción simple y, por añadidura, tan sólo relativamente verdadera —verdadera únicamente en algún aspecto de lo real—; de ningún modo se trata de una supercontradicción.

El problema suscitado por los constructivistas guarda parentesco y afinidad con el de Berkeley: ¿cómo puedo yo pensar que algo no es pensado por mí? Mi respuesta es que no es lo mismo pensar que hay algo no pensado por mí que pensar de alguna cosa que ella no es pensada por mí; y que, además, si bien hay cosas tales que yo sé que no las conozco, eso no entraña que yo conozca a esas cosas y sepa de ellas que no las conozco; lo único que entraña es que, relativamente por lo menos, yo las conozco y (sé que) no las conozco; de donde se desprende una inofensiva contradicción simple y, por más señas, tan sólo relativamente verdadera; lo que quiere decir que no es una verdad de la forma "p y no-p" (si bien hay infinidad de verdades así), sino una verdad de la forma "Es relativamente (por lo menos) cierto que: p y no p". No está de más adelantar, a este respecto, algo que aparecerá explicado y argumentado en los Acs.5.º, 7.º y 10.º de este capítulo: la existencia que vehicula el cuantificador existencial no es la existencia determinada de cierto ente determinado, particular; es el darse uno-u-otro ente con cierta característica; es eso lo que explica que el saber que hay algo con cierta característica no equivalga a saber de un ente determinado que él tiene esa característica; pues saber lo primero es saber tan sólo que uno-u-otro ente es así.

Acápite 3.º RELACIONES ENTRE LOS CUANTIFICADORES Y CIERTOS FUNCTORES MONADICOS Y DIADICOS

Vimos ya en el Ac.1.º las relaciones entre los cuantificadores y la negación simple. Ahora vamos, en este breve Acápite, a abordar escuetamente las relaciones que guardan los cuantificadores con ciertos functores de afirmación o cuasiafirmación.

Copyrighted material

El functor 'L', que se lee 'Es más o menos verdad que' (= 'Es verdad, hasta cierto punto por lo menos, que', etc.) puede sin cambio de sentido o de valor de verdad pasar a ser colocado antes, en vez de después, o después, en vez de antes, de un cuantificador cualquiera. Porque es lo mismo el que haya algo de lo que sea más o menos cierto que p que el que sea más o menos cierto que hay algo que p; y lo mismo vale para el cuantificador universal. Como el functor de superafirmación 'H', que se lee 'Es totalmente cierto que', se define como 'NLN', tenemos que, igualmente, valen las equivalencias: ExHpIHExp y UxHpIHUxp.

El cuantificador universal es distribuible sobre la conyunción y sobre la superconyunción, pero no lo es sobre la disyunción. El cuantificador existencial es distribuible sobre la disyunción pero no lo es ni sobre la conyunción ni sobre la superconyunción. Así tenemos: Uxp.UxqIUx(p.q), Uxp$\hat{}$UxqIUx(p$\hat{}$q), Exp+ExqIEx(p+q). Lo que sí es cierto es que valen estas implicaciones, mas no equivalencias (no valen sus inversas): Ex(p.q) D.Exp.Exq, Ex (p$\hat{}$q) D.Exp$\hat{}$Exq, Uxp+UxqDUx(p+q). Que no valen las implicaciones inversas a ésas resulta bastante obvio; p.ej. el que haya gatos y haya objetos de un kilómetro de largo no implica (ni siquiera entraña) que haya gatos de un kilómetro de largo.

Como "Es muy cierto que p", e.d. "Xp", se define así "p$\hat{}$p" ("no sólo p, sino también p"), resulta que valen las fórmulas: UxXpIXUxp, ExXpDXExp. También vale la implicación inversa de esta última, si bien la demostración debería aducir principios que no hemos sentado en este Acápite.

En lo tocante a 'B', el functor de afirmabilidad verdadera, tenemos que "BUxp" equivale a "UxBp": el que sea afirmable con verdad que todo ente es tal que p equivale a que de cada ente sea afirmable con verdad que él es tal que p. Pero, pasando al cuantificador existencial, no es válida una equivalencia así; vale, sí, la implicación: ExBpDBExp, mas no la inversa. Esto es de una importancia que no podría exagerarse, y que va a quedar más de relieve en el Ac.7.º La razón por la cual no es válida la implicación "BExpDExBp" es similar a aquella por la cual no es tampoco válida la implicación "UzExpDExUzp" (vide supra, final del Ac.1.º de este capítulo): la última implicación falla porque, aunque, dado un ente, z, cualquiera que sea, haya *para él* (con respecto a él) cierto ente, x, con determinada característica (o sea: con determinada característica *relativizada al ente dado* z), puede que no haya en absoluto —o que, de haberlo, sea en menor medida— un ente, x, con esa característica relativizada, no a un z en particular, sino a cualquier z, que es como decir: con esa característica desrelativizada. Similarmente, puede que sea verdad "BExp", e.d. que es afirmable con verdad que hay algo que p —o, lo que es lo mismo: que, en cada aspecto de lo real, haya un ente que p—, sin que sea verdad en absoluto que haya un ente del que sea afirmable con verdad que p, e.d. siendo absolutamente falso que haya un ente que sea, en todos y cada uno de los aspectos, tal que p. Similarmente: de que cada gobierno deba hacer frente a alguna dificultad no se sigue que haya una dificultad a la que deban hacer frente todos los gobiernos; de que en cada etapa histórica haya una clase de vanguardia no sigue que haya una clase que, en todas las etapas históricas, es de vanguardia.

Copyrighted material

Acápite 4.º DIVERSOS TIPOS DE AFIRMACIONES DE EXISTENCIA

Vimos en el Ac.1.º que una de las lecturas del cuantificador existencial —y por eso se lo denomina así— es, precisamente, la de 'Existe algún ente tal que'. ¿Qué relación guarda ese 'existe' con el 'existe' determinativo o predicativo?

Comparecen, frente a frente, los dos 'existe'; y vamos a examinar en primer lugar cinco diferencias sintácticas entre ellos. El primer 'existe', el cuantificacional, es reemplazable por 'hay'; y la expresión sincategoremática 'existe(n)... tal(es) que' y su equivalente 'hay... tal(es) que' son reemplazables (previa inserción de un indefinido, si éste estaba elidido en el prefijo cuantificacional) por '... es [o son] tal(es) que'. (Por eso, cada vez que en el interior de una oración aparece un artículo indeterminado, debe sobreentenderse, prefijado a la oración, un cuantificador existencial.) El segundo 'existe' es predicativo, no es reemplazable de ninguna de esas dos maneras. (Notemos, sin embargo, que en algún dialecto del castellano, como el quiteño, puede hacerse el reemplazo del 'existe' predicativo por un 'hay' en determinados contextos: no se reemplazará 'Existe Visnú' por 'Hay Visnú', pero sí se podrá reemplazar una oración existencial predicativa cuyo sujeto sea una descripción definida por otra en la que se ha sustituido 'existe' por 'hay': 'Existe el reglamento de bonificaciones' se parafrasea como 'Hay el reglamento de bonificaciones'; pero eso parece una anomalía del mencionado dialecto.)

Otra diferencia entre ambos 'existe' radica en que el cuantificacional no puede sustituirse por 'es real', mientras que sí puede el predicativo ser sustituido así: 'El rey de Mongolia existe' equivale a 'El rey de Mongolia es real'; pero 'Existe algún virus que provoca el cáncer' no equivale a 'Es real algún virus que provoca el cáncer'; esta última oración equivale a: 'Algún virus que provoca el cáncer es real' o sea a: 'Hay algún virus que provoca el cáncer, el cual virus existe'.

Otra diferencia entre los dos 'existe' estriba en que el predicativo puede colocarse antes o después del sujeto, mientras que el cuantificacional debe ir colocado siempre delante: 'Existe Almería' equivale a 'Almería existe', pero 'Existen no pocas dificultades para la realización del proyecto' no equivale a 'No pocas dificultades para la realización del proyecto existen' (de nuevo tenemos que esta última oración equivale a: 'Hay no pocas dificultades para la realización del proyecto que son reales (= existentes)').

A este respecto es menester puntualizar lo siguiente: como acabamos de decir 'Algunos hombres intrépidos existen' no equivale a 'Hay algunos hombres intrépidos' sino a 'Hay algunos hombres intrépidos existentes'. Sin embargo, hay un caso especialísimo, una excepción, en que sí está pospuesto el 'existe' cuantificacional: cuando el sujeto lleva un artículo determinado en plural pero no se refiere forzosamente a *todos* los entes con la característica que se indique. Del mismo modo que 'los persas comen caviar' no significa, forzosamente, que *todos* los persas coman caviar, 'los ricos felices existen' equivale, no a 'todos los ricos felices existen' sino a 'hay ricos felices'. No nos ocuparemos aquí de indagar el porqué de tal anomalía.

Una cuarta diferencia entre ambos 'existe' estriba en que el cuantificador

Copyrighted material

toma como "sujeto" aparente a expresiones indeterminadas: aquellas que comienzan por un artículo indeterminado, o por un plural sin artículo, o por un indefinido como 'alguno', 'algo', 'nada' (con un 'no' delante del 'existe'), 'ningún' (idem), 'cierto(s)', etc., o por un numeral u otro indefinido de pluralidad ('pocos', 'muchos', 'varios', etc.). El 'existe' predicativo es un verbo cuyo sujeto designa a uno o varios entes bien determinados, lo cual se expresa gramaticalmente por ser nombre propio, o por llevar artículo determinado u otro determinante —p.ej. un deíctico en 'Aquel navío existe'; puede tratarse también de un anafórico, como en: 'Si alguien es de temer, él (= ese alguien) existe'; y, en el fondo, hay un anafórico subyacente —en la estructura profunda de la lengua— cada vez que el sujeto está en plural, como cuando el sujeto es un plural con artículo determinado ('Los entes literarios existen' equivale —salvo en una lectura anómala, pero corriente, evocada líneas arriba, al final del examen de la tercera diferencia— a 'Todo ente es tal que, si él es un ente literario, él existe') o con un adjetivo demostrativo o deíctico ('Esos males existen' equivale a 'Todo ente es tal que, si él es uno de esos males, él existe'). Vale la pena, a este respecto, señalar cuán errado estaba Russell cuando dijo que la existencia no puede predicarse de un objeto y, por ende, no puede adjuntarse el verbo 'existe' a un término designador, como es —paradigmáticamente, en el sentir de Russell— un pronombre demostrativo; ese verbo, por lo tanto, tan sólo podría adjuntarse a una descripción definida o indefinida —las descripciones no son, a juicio de Russell, designativas, no denotan—. Naturalmente, ese error está ligado a toda la equivocada concepción de Russell sobre las expresiones, los "nombres propios lógicos", la relación cognoscitiva de mera familiarización o *acquaintance;* un círculo, en suma, de problemas filosófico-lingüísticos y epistemológicos en los que se enzarzó el distinguido lord, naufragando en un mar de confusiones. (Estudiaré tales graves errores y confusiones en *Existencia, inexistencia y referencialidad.)* Pero sí deseo dejar constancia de cuán sensato y correcto es decir 'Esto existe, eso existe, aquello existe'. Si no se suele decir es por razones pragmáticas únicamente, porque se da por sabido.

Una quinta y última diferencia sintáctica entre los dos 'existe' radica en que una oración con 'existe' predicativo equivale a la oración que se forma al nominalizar la dada y añadirle el sintagma verbal 'es verdadero' o 'es (un hecho) real'; y esa transformación no es posible para el 'existe' cuantificacional: 'Existe Clitemnestra' equivale a 'La existencia de Clitemnestra es verdadera' o 'La existencia de Clitemnestra es (un hecho) real'; pero 'Existen cinco barcos de más de un millón de toneladas' no equivale a 'La existencia de cinco barcos de más de un millón de toneladas es real'; esta última oración equivale, no a la dada, sino a ésta otra: 'Hay cinco barcos reales (= existentes) de más de un millón de toneladas'.

Ahora vamos a ver la diferencia *semántica* —o, mejor, ontológica— entre lo significado por sendos vocablos 'existe'. El predicativo, ya lo sabemos, o bien es sincategoremático y entonces es, incluso sintácticamente, pleonástico o redundante: el existir de un ente es lo mismo que ese ente; o bien el 'existe' predicativo es categoremático y, en ese caso, equivale a 'es existente', o sea: 'tiene la propiedad de existir'; en este uso, 'x existe' se parafrasea así: 'x ejemplifica la propie-

Copyrighted material

dad de existir'; pero, como quedó claramente patentizado en el Ac.2.º del cap. 7.º, los dos usos, el categoremático o *de re* y el sincategoremático o *de dicto* del verbo 'existe' en el sentido predicativo o no-cuantificacional tienen *el mismo sentido;* el que un ente ejemplifique la propiedad de existir es su existencia, o sea: él. (Por consiguiente, el 'existe' predicativo es, siempre, por su valor semántico, redundante.)

En cambio, el 'existe' o 'hay' cuantificacional cumple otra función semántica. Hay que definir, en primer lugar, la noción de *elemento supremo* de un conjunto ordenado. Sea un conjunto ordenado, U; eso significa que está definida sobre U una relación de orden, o sea: una relación, r, antisimétrica (tal que, si rxz —e.d. si con z guarda x la relación r— y rzx, entonces es que x = z), reflexiva (todo miembro de U, x, es tal que rxx) y transitiva (si rzx y ruz, entonces rux). Pues bien, sea V un subconjunto de U; un mayorante de V es un miembro de U, x, tal que, para cualquier miembro, z, de V se tiene que z guarda con x la relación r, e.d.; como r es una relación de orden podemos escribir 'rzx' así: $z \leqq x$; se llamará *supremo* de V a aquel mayorante de V, u, si es que lo hay, tal que dado un mayorante cualquiera de V, v, se tenga que $u \leqq v$ (e.d.: el *supremo* del subconjunto V es el menor de los mayorantes de V).

Como, por la estructura que hemos propuesto —hacia el final del Ac.3.º del cap.11.º— de los grados de verdad, tenemos que cualquier conjunto de grados de verdad entre 0 y 1 (entre 0 % y 100 %) tiene un supremo, podemos entonces avanzar en nuestra aclaración: sea una matriz, "p", en la que (¡imaginésmoslo!) figura alguna ocurrencia de la variable 'x' no ligada a ningún cuantificador en "p" (eso se llama: alguna ocurrencia *libre* de esa variable); tendremos que, según qué ente se haga corresponder a 'x' (al igual que, según los contextos, se hace comúnmente corresponder a 'él' uno u otro ente), la matriz, así interpretada, será más o menos verdadera; tomemos el conjunto de esos grados (escalares) de verdad dentro de un determinado aspecto último de lo real, el i.º; y llamemos a tal conjunto 'V_i'; entonces la oración "Hay un ente, x, tal que p" designa a aquel estado de cosas cuyo contenido veritativo tiene como i.º componente al supremo de V_i. (En virtud del principio de plenitud entitativa defendido en el Acápite 2.º del cap.6.º de esta misma Sección, deben estar realizados todos los posibles, ligados, en estructura armónica y jerárquica; y a tenor de ese mismo principio de plenitud, que excluye vacíos y discontinuidades, tiene que darse la posibilidad de un ente con un nivel existencial o contenido veritativo tal que, para cada puesto, i, el i.º componente suyo sea el supremo de V_i.) Así aseguramos lo siguiente: dado un ente cualquiera, z, tal que p, será verdadera la siguiente implicación: el que sea verdad de z que p [z/x] implica (e.d. es a lo sumo tan verdadero como) que hay algún ente, x, tal que p. (Salta a la vista que "p [x/z]" es el resultado de sustituir, en "p", cada ocurrencia libre de 'x' por una ocurrencia libre respectiva de 'z'.) Lo que quiere decir que nunca puede ser, p.ej., 'Hay algún ente de quien se enamoró Adriana' menos verdadera que 'De Tereo se enamoró Adriana'; la primera oración es *implicada* estrictamente por la segunda. Admitir la hipótesis opuesta —la hipótesis de que "Hay algo que p" puede ser menos verdadero que "p [x/z]"— nos llevaría a la conclusión de que, aunque sea sumamente verdadero que p [x/z], pudiera, así y todo, ser entera-

Copyrighted material

mente falso que haya algún ente tal que p (y lo mismo valdría si, en lugar de 'sumamente', supusiéramos otro functor de intensidad, como 'extremadamente', 'bastante', etc.). Pudiera ser, p.ej., más verdadero decir que Escoto Eriúgena era irlandés que el decir que alguien era irlandés o que ha habido algún irlandés.

Mas ¿por qué se denomina 'existencial' a ese cuantificador? ¿Por qué una de sus lecturas es 'Existe un ente tal que'? Porque con ese cuantificador se expresa algo que es existencial: la existencia, no de determinado ente, sino de *uno-u-otro* ente, sea el que fuere, que cumpla la característica indicada por la matriz que sigue al cuantificador. Y tal existencia se da ssi algún ente *existente* cumple esa característica. Así, 'Hay personas bastante desabridas', e.d. 'Existe algún ente, x, tal que x es una persona bastante desabrida' es verdadero, en un aspecto (último) de lo real, ssi, en ese mismo aspecto, al menos un ente *existente* es una persona bastante desabrida.

Como, en su función predicativa, 'existe' es redundante, pudiera parecer un pleonasmo el añadir en una matriz el participio 'existente'. Pero no lo es: 'Hay un perro que habla' puede ser un enunciado más verdadero que 'Hay algún perro existente que habla'; el primero de los dos enunciados será al menos tan verdadero como 'Berganza es un perro que habla', lo cual es bastante verdadero, a tenor de la concepción sobre los entes literarios que defenderemos en el capítulo siguiente; en cambio lo segundo es, en este mundo de la experiencia cotidiana, bastante falso, como lo es cualquier oración de la forma "x es un perro *existente* y x habla", e.d.: "x es un perro y x es existente y x habla"; esta oración, que es conyuntiva, será a lo sumo tan verdadera como cada uno de sus tres conyuntos; pero el segundo conyunto ('x es existente') será bastante falso, en este mundo, cuando sean más bien verdaderos, a la vez, los otros dos conyuntos. (Eso sí: es verdad que hay un perro que habla ssi lo es que hay un perro existente que habla; pero el mero bicondicional 'ssi' es menos fuerte que la equivalencia, la cual requiere que los dos enunciados a los que liga sean igualmente verdaderos, tan verdadero el uno como el otro.)

En resumen: se da un nexo entre las significaciones de los dos vocablos 'existe' —el predicativo y el cuantificacional—: si hay algo tal que..., es que hay algún ente *existente* tal que...: mas a menudo la apódosis es menos verdadera que la prótasis; el nexo no es, pues, identidad, ni siquiera equivalencia.

Acápite 5.º ¿POR QUE MEDIO SE INCURRE EN COMPROMISO EXISTENCIAL U ONTOLOGICO?

Compromiso existencial u ontológico es aquél que se contrae cuando, al proferir uno algo —al aseverarlo—, debe, para ser consecuente, estar dispuesto a aseverar también una oración existencial y, por lo tanto, a postular cierto(s) ente(s), algo que se dé en la realidad, sin lo cual no pudiera ser verdad, en abso-

Copyrighted material

luto, el algo inicialmente aseverado —y por cuya aseveración, precisamente, se ha contraído el compromiso en cuestión.

En nuestro siglo, Quine ha señalado que se contrae compromiso ontológico únicamente al decir uno un enunciado del cual, en virtud de las reglas de inferencia que uno defienda en su sistema, puédese inferir una oración que empiece con un cuantificador existencial. Más concretamente: uno contrae compromiso existencial respecto de un ente con cierta característica mediante el empleo de cierta expresión ssi afirma un enunciado que contenga a esa expresión y del cual se infiera —según reglas de inferencia aceptadas en el sistema de quien hace la afirmación— que existe (que hay) algún ente con esa característica —y que ello se infiera aplicando la regla de generalización existencial al enunciado afirmado y precisamente en el lugar en que aparezca esa expresión, e.d.: sustituyendo la(s) ocurrencia(s) de la expresión aludida por ocurrencias de una variable y prefijando al enunciado un cuantificador existencial con esa misma variable.

Esa concepción tiene su justificación y es correcta. Se justifica porque, si de lo que uno dice se deduce, a tenor incluso de las reglas de inferencia que uno mismo profesa, que existe algo con tal característica, entonces, como cada persona se compromete a la verdad de cuanto se desprenda de sus afirmaciones a tenor de reglas de inferencia profesadas por la persona en cuestión, resulta que quien había dicho el enunciado dado se compromete a la verdad de la conclusión, que es: la verdad de que hay (existe) algo con esa característica; y esa verdad es la existencia de una u otra cosa con tal característica.

Ahora bien, donde la concepción de Quine se revela insuficiente es en no percatarse de que la existencia así aseverada es, no la de un ente determinado, sino la de uno-u-otro ente con esa característica; o, mejor dicho, la del hecho de que uno-u-otro ente tiene esa característica. Verdad es que —como lo señalamos en el Acápite anterior—, para que sea verdadero ese hecho tiene que haber algún ente *existente* con esa característica; pero al decirse simplemente 'Hay algo con esa característica' no se dice de ningún ente que la tenga que ese ente existe, no se predica existencia de ningún ente particularmente determinado con tal característica. Quine no conoce más que el 'existe' cuantificacional. El defecto, pues, de la concepción de Quine sobre el compromiso ontológico estriba, no en que sea erróneo lo que él apunta, sino en que no distingue de esa noción de compromiso ontológico otra que podríamos llamar de *postulación ontológica* (o de compromiso ontológico *directo,* viendo al otro como indirecto nada más). Siempre que se efectúa postulación ontológica se incurre en compromiso ontológico, mas no a la inversa. Postulación ontológica es la afirmación expresa de la existencia de un ente *determinado;* y tal postulación se efectúa únicamente al emplear el verbo 'existe' en su sentido predicativo.

Quine y otros autores (Hintikka, p.ej.) han tratado de reintroducir el 'existe' predicativo así: 'Martín Fierro existe' se parafraseará: 'Hay algún ente que es (idéntico a) Martín Fierro'. Pero esa paráfrasis es equivocada: 'Hay algo que es Martín Fierro' dice que existe el hecho de que uno-u-otro ente es idéntico a Martín Fierro. Ahora bien, por razones que no hacen al caso, pero que he expuesto con detalle en varios sitios (vide (P:13), VIII.10 y también (P:17)), una oración de identidad, si es verdadera, lo será, en cada aspecto de lo real, en una medida

Copyrighted material

del 50 %, ni más ni menos. (Eso es lo que hace válido al *principio de autodistinción:* siendo la identidad una relación, y dándose relación sólo cuando hay alguna alteridad o dualidad, la verdad de la identidad supone verdad de la alteridad o distinción entre los "dos" entes que liga; pero, siendo ello así, la identidad en cuestión no puede ser enteramente verdadera, sino sólo verdadera a medias; pues, si fuera enteramente verdadera, no dejaría lugar o resquicio para la (auto)-distinción de la cosa respecto de sí misma, autodistinción que, como hemos indicado, es entrañada o conllevada por la propia (auto)identidad.) Así pues, como de ningún ente que no sea Martín Fierro es verdad, en absoluto, que sea idéntico a Martín Fierro, y de éste esa identidad es verdadera en un 50 %, tenemos que el supremo del conjunto de los grados de verdad correspondientes a 'x es idéntico a Martín Fierro', para uno u otro x, es precisamente la misma medida del 50 %. Ese es, pues, el valor (tensorial) de verdad de 'Hay algún ente idéntico a Martín Fierro': $\langle 1/2, 1/2, 1/2, 1/2 \ldots \rangle$. Y, por idéntica razón, ése es el valor tensorial de verdad de 'Hay algo idéntico a Santiago de Compostela'. Siendo los mismos los contenidos veritativos (valores de verdad *tensoriales)* de ambos hechos, serán en verdad idénticos los dos hechos, a tenor del principio de identidad existencial (vide supra, cap.5.º). Pero, claro está, Santiago de Compostela de ningún modo es lo mismo que Martín Fierro. Mas, como la existencia de Martín Fierro es lo mismo que Martín Fierro y la de Compostela lo mismo que Compostela, si la existencia de Martín Fierro fuera lo dicho por la oración 'Hay algo que es idéntico a Martín Fierro' y si la existencia de Compostela fuera lo dicho por 'Hay algo idéntico a Compostela', resultaría la *super*contradicción de que dos cosas que de ningún modo son idénticas (o sea: dos cosas diferentes, y no sólo distintas —la diferencia es la *total* o absoluta distinción—) resultarían, a la vez, ser idénticas, e.e. ser una sola y misma cosa.

De ahí que el medio de efectuar *postulación* existencial sea el decir una oración de la forma "x existe". Verdad es que "x existe" entraña y es entrañado por "Hay algún ente que es idéntico a x". Por ello, cabe decir, puliendo el criterio de Quine, lo siguiente: incúrrese en un compromiso existencial *indeterminado* respecto a uno-u-otro ente con cierta característica ssi uno profiere una afirmación de la cual se sigue la conclusión de que hay algún ente con esa característica; incúrrese, en cambio, en compromiso existencial *determinado* respecto de cierto ente particular, x, ssi dice uno un enunciado del cual se sigue la conclusión "x existe"; y ese compromiso existencial determinado puede ser un caso particular del indeterminado, a saber: cuando, de la afirmación que uno profiere, se sigue que hay un ente, *y sólo uno,* con esa característica; un caso particular de esto es cuando se desprende de lo que uno dice la conclusión "Hay algo idéntico a x" (para cierto "x"); de lo cual se sigue, a su vez, la conclusión "x existe". Pero sólo se efectúa *postulación* ontológica (a diferencia del mero compromiso) al proferirse esta última conclusión. Porque postular la existencia de x es postular al propio x.

Pero que "Hay algo idéntico a x" no diga lo mismo que "x existe" (aunque sí se da un nexo bicondicional entre ambas oraciones) no quiere decir que sea menester acudir a un predicado de existencia primitivo e irreducible, como han supuesto algunos (p.ej. de entre los adeptos de la lógica libre, de quienes hablare-

Copyrighted material

mos en el Acápite siguiente). ¡No! Basta con los nombres propios y otros designadores, pues cada designador dice lo mismo que una oración formada concatenando a ese designador con el verbo 'existe'; éste es redundante o pleonástico —a tenor de la concepción ontofántica del existir aquí propugnada.

Acápite 6.º LA REGLA DE GENERALIZACION EXISTENCIAL Y LAS "LOGICAS LIBRES"

Como lo hemos comprobado en el Acápite anterior —y aparecerá más claro en el Ac.7.º y todavía más tangible en el Ac.10.º—, no es el cuantificador existencial el medio lingüístico idóneo para expresar, predicativamente, existencia respecto de un ente; pero, eso sí, el cuantificador existencial tiene una carga *existencial,* y por ello recibe esa denominación. Tal carga viene dada por el hecho de que, para que, en un determinado aspecto último de lo real, sea verdad que hay algo tal que p, debe tener *existencia* o realidad, en ese mismo aspecto último de lo real, al menos un ente que sea tal que p. (El porqué de formular el nexo en esos términos —con alusión a aspectos de lo real y, más concretamente, a aspectos últimos— veráse más claro en el Acápite siguiente.)

Pues bien, como el cuantificador existencial tiene una carga existencial —que, sin embargo, es rechazada, como lo veremos en el Ac.11.º de este capítulo, entre otros por los propugnadores de una lectura sustitucional del cuantificador que ellos llaman 'particular'—, algunos autores, que no ven con buenos ojos la tesis —defendida a lo largo de todo este libro— según la cual sólo lo existente tiene propiedades, han articulado las llamadas "lógicas libres"; citemos a Lambert, van Fraassen, Hintikka. (Es en la práctica muy parecido el resultado del procedimiento articulado, en el marco de una semántica para la lógica modal, por Saul Kripke.)

Lo que hacen las lógicas libres es eliminar la regla de generalización existencial: sea "p" una oración que contenga ocurrencias libres de 'x', y sea "p[x/ρ]" el resultado de sustituir cada una de esas ocurrencias de 'x' por una ocurrencia del nombre propio (u otra expresión putativamente designadora) 'ρ'; de la última oración se deduciría normalmente "Exp", pero los adeptos de la lógica libre debilitan las reglas de inferencia y los principios del cálculo cuantificacional de suerte que no sea válida tal deducción. Lo único que, según ellos, será válido al respecto será esta inferencia: $p[x/\rho], E\rho \vdash Exp$ (donde la '*E*' de la segunda premisa es un predicado de existencia). La restricción aplicada por la lógica libre no es tan aberrante como pudiera parecer y hasta guarda semejanza con algo que sucede en nuestro propio sistema. En nuestro sistema de ontología formalizada, *Adu,* si 'k' es una expresión cualquiera, y tenemos una fórmula "q" = "p[x/k]", entonces no vale en general la inferencia $q \vdash Exp$; porque, para que tal inferencia valga, es menester haberse asegurado previamente de que 'k' es una expresión genuinamente designadora —e.d., o bien un auténtico nombre propio, o

Copyrighted material

bien una expresión abstractiva de clase, o bien una descripción definida que designe a algo, e.d. que no sea vacua—. Y se garantiza que 'k' es una expresión genuinamente designadora ssi es afirmable con verdad 'k', e.d. ssi se afirma 'k' como premisa; o se afirma esta otra fórmula que está bicondicionalmente ligada a 'k' (e.e. que entraña a, y es entrañada por, 'k'), a saber: 'Ex(xIIk)' (donde, a tenor del principio de identidad existencial (cf. cap.5.º de esta misma Secc.II), el functor de equivalencia estricta 'II' expresa identidad o mismidad; y donde se sobreentiende, además, que no hay en 'k' ninguna ocurrencia libre de la variable 'x'). Así pues, en nuestro sistema *Adu* valen estas dos reglas de inferencia:

p [x/k], k ⊢Exp p [x/k], Ex(xIIk) ⊢Exp

Como se ve, en ello se comporta nuestro sistema igual que una lógica libre. Y, de ese modo, se evita que la regla de generalización existencial se aplique al caso de que 'k' no designe a nada en absoluto o bien designe a un cuasiente (e.d. a un (cuasi)algo que tenga existencia sólo en determinados aspectos de lo real, siendo del todo inexistente en otros aspectos —vide supra, final del Ac.4.º del cap.3.º—); o sea: se evita todo compromiso existencial que pudiera, si no, contraerse por el mero uso de la expresión no verdaderamente designadora 'k' —suponiendo eso, que tal expresión no sea verdaderamente designadora.

La discrepancia entre la lógica libre y nuestro sistema pónese de relieve en los puntos siguientes:

1.º) Para la lógica libre, no vale la regla irrestricta de generalización existencial ni siquiera para variables libres (de "p [x/z]", cuando tanto 'x' como 'z' son variables libres, no se desprende —según las lógicas libres— "Exp"); esa restricción tiende a asegurar que cualquier término pueda ser reemplazado por una variable libre; en cambio, esa regla, para variables, vale de modo irrestricto en nuestro sistema, y así se asegura que una variable sea siempre designadora —para alguna interpretación—, o haga las veces de una expresión genuinamente designadora; porque una variable es un 'él', y cada pronombre terciopersonal 'él' debe apuntar a lo real, debe ser como un gancho que ligue al lenguaje con lo real (como lo ha recalcado Quine con toda justeza). (Claro, esta primera discrepancia no es muy importante, pues nada impide construir una lógica libre en la que la regla de generalización existencial se aplique sin reservas a variables libres, y deje únicamente de aplicarse —salvo cuando se añada la segunda premisa, la afirmación de existencia— a constantes.)

2.º) En nuestro sistema, la regla de generalización existencial se aplica sin reservas a todo genuino nombre propio; de ahí que, según el espíritu y las intenciones que animan y han incitado al autor a la construcción del sistema ontológico formalizado *Adu*, deba ser aplicada esa regla a (oraciones con) ocurrencias de nombres de entes literarios o legendarios, puesto que concebimos a esos entes como genuinos entes, como existentes en todos los aspectos de lo real —aunque tengan en algunos aspectos, particularmente en este mundo de la experiencia cotidiana, una realidad inferior al 50 %, lo que los hace ser, en estos aspectos, menos existentes que inexistentes—; por ello, y como lo veremos en el capítulo siguiente, 'Iago traiciona a Otelo' implica (y, por lo tanto, entraña) 'Hay algún ente que traiciona a Otelo'. Por el contrario, las lógicas libres han sido inventadas precisamente para eludir y vedar esas implicaciones y, así, mantener verda-

Copyrighted material

des "de ficción" sin ningún entrañamiento existencial; con lo cual el ser verdades de tales verdades resulta enigmático e incomprensible; la lógica libre es, pues, una modalidad más de esencialismo alético.

3.º) Nuestro enfoque prescribe ciertas versiones atenuadas o restringidas de la regla de generalización existencial, incluso para expresiones de las que no está garantizado de antemano que no son genuinos designadores, versiones que no son en absoluto aceptadas en las lógicas libres —a tenor de la metafísica esencialista-alética subyacente en las mismas—. Así, p.ej., valen en nuestro sistema *Adu* estas reglas (siendo 'k' y 'k'' dos expresiones sintácticamente bien formadas *cualesquiera):* kk'+k'k ⊢ExJ(xIk).ExJ(xIk') (suponiendo que no hay en 'k' ni tampoco en 'k'' ninguna ocurrencia libre de 'x'); kk'+k'k ⊢Jk.Jk'. (El signo '+' es la disyunción 'o', mientras que '.' es la conyunción 'y'; el "torno" indica que lo que figura a su derecha se puede inferir de lo que figura a su izquierda.) (En verdad, valen incluso, según nuestro sistema, versiones reforzadas de esas dos reglas, a saber: aquellas en que a las premisas respectivas se les ha prefijado el functor 'J', e.d. 'Es al menos relativamente cierto que'.) La moraleja que cabe sacar de la validez de ambas reglas es: de que algo sea propiedad de otro algo, al menos relativamente, se deduce que, al menos relativamente, existen ambos algos, que tanto el uno como el otro son, siquiera en cierto modo, algos (o cuasialgos, por lo menos), dotados, pues, de realidad al menos relativa —al menos en uno u otro aspecto—; un no-algo absolutamente inexistente carecería absolutamente y por completo de propiedad, y nada en absoluto podría, ni siquiera relativamente, ejemplificarlo o guardar con "ello" relación alguna (de ahí la validez de la inferencia: Fk ⊢F(kk'+k'k)). Por el contrario, la lógica libre que, inventada en el aristotélico redil de la lógica clásica, desconoce grados y aspectos de realidad, carece de versiones como ésas de la regla de generalización existencial, y permite que sea verdadera una afirmación de que "tal cosa" tiene tal propiedad aun cuando, a la vez, sea afirmable con verdad la (super)negación de la existencia de "tal cosa" (*super*negación porque esas lógicas de cuño aristotélico-clasicista carecen de pluralidad de negaciones, y su negación es fuerte, o sea: vale para ella el principio de Escoto). Con esa posición, las lógicas libres vuelven a las aristotélicas andadas del esencialismo alético: pseudoalgos *absolutamente* inexistentes (o sea: tales que sea afirmable con verdad la total falsedad de su existencia) tienen determinadas propiedades. Tamaño desafuero esencialista está excluido por completo de nuestro enfoque.

Creo que con el precedente examen comparativo de nuestro enfoque y del enfoque lógico-libre perfílase mejor el contenido y la significación metafísicos de la teoría ontofántica que estoy propugnando y cómo esta teoría se abstiene de toda versión del esencialismo —alético u óntico—, a la vez que articula una posición flexiblemente existencial —mediante la introducción de grados y aspectos de realidad.

Copyrighted material

Acápite 7.º CUANTIFICACION EXISTENCIAL Y ASPECTOS DE LO REAL; SITUACIONES DE ω-INCONSISTENCIA FUERTE

Sabemos ya que el modo adecuado de expresar existencia predicativamente —o sea: de predicar existencia de un ente determinado— no es el cuantificador existencial, porque con él todo lo que se dice es que hay o existe *uno u otro* ente con cierta característica, no que tal ente determinado exista. Pero, además, hay una segunda razón para denegar al cuantificador existencial el rango de vehiculador de la existencia en sentido predicativo: afirmar la existencia, en sentido predicativo, es afirmar que (es afirmable con verdad que) existe cierto ente; pero con el cuantificador existencial, al ser prefijado a una fórmula o matriz, siendo afirmada la oración resultante de tal prefijación, lo único que se afirma es, no la existencia de cierto ente —e.d.: no se afirma de cierto ente, ni tan siquiera de uno-u-otro ente con tales o cuales características, que su existencia es afirmable con verdad—, sino meramente que es afirmable con verdad que existe uno-u-otro ente con esas características. Y esto es mucho más débil que lo primero. Decir que, de uno-u-otro ente (*algún* ente) con ciertas características, es afirmable con verdad la existencia es decir que hay un ente con esas características cuya existencia es afirmable con verdad; lo cual es afirmable ssi es afirmable esto: hay un ente tal que es afirmable con verdad que ese ente posee las características en cuestión. Por el contrario, si se amputa, de esa fórmula, el functor 'es afirmable con verdad que', o si se coloca ese functor delante del cuantificador, entonces estamos diciendo, no que de algún ente determinado (determinado de suyo aunque no lo estemos determinando ni fijando) sea afirmable con verdad el tener esas características, sino meramente que, en cada aspecto de lo real, hay algún ente con esas características —pero, en este último caso, puede ser que no se trate de un mismo ente en todos los aspectos—. Como algo es afirmable con verdad ssi es verdadero en todos y cada uno de los aspectos de lo real, podemos aclarar mejor la dilucidación precedente como sigue: afirmar "Exp" (que equivale a afirmar "BExp", pues afirmar algo entraña, y es entrañado por, el afirmar que ese algo es afirmable con verdad) es decir que, en cada aspecto de lo real, hay algo que p; por el contrario, afirmar "ExBp" es decir que hay algo tal que, en todos y cada uno de los aspectos de la realidad, p. Por ello, a menos que sea prefijado al functor 'B', el cuantificador existencial no vehicula ni siquiera existencia cuantificacional afirmable de algún ente; vehicula tan sólo afirmabilidad de existencia cuantificacional de uno-u-otro ente (pudiendo, pues, tratarse de cierto(s) ente(s) en determinados aspectos y de otro(s) ente(s) diferente(s) en otros aspectos).

Y es que, como lo vimos al final del Ac.3.º de este mismo capítulo, si bien "ExBp" implica a "BExp", no es correcta en general la implicación inversa; pues de que en todos los aspectos de lo real haya un ente con tal o cual característica no se sigue que hay algún ente que, en todos los aspectos, tiene esa característica. P.ej., en todos los aspectos hay algún grado preciso (escalar) de verdad que es tan real como el de cierto ente dado; pero de ninguna manera es verdad para cualquier ente dado que exista un grado (escalar) preciso de verdad o reali-

Copyrighted material

dad que sea en todos los aspectos tan existente como él; de ser cierto esto último, todos los entes serían uniformemente existentes, e.e. invariablemente verdaderos (un ente, x, es uniforme o invariablemente verdadero ssi para cualesquiera dos funciones aléticas, ϕ^1 y ϕ^2, se tiene que $\phi^1(x) = \phi^2(x)$).

Adaptando terminología técnico-lógica usual, diremos que un sistema tiene una ω-inconsistencia fuerte ssi hay en él una fórmula "p" tal que, para cada signo individual (constante designadora, o nombre propio), 'z', es afirmable con verdad "FBp [x/z]" a la vez que es afirmable con verdad la fórmula cuantificacional "Exp [x/z]". Lo cual significa: de cada cosa, una por una, separadamente tomada, es totalmente falso que sea afirmable con verdad de esa cosa que p; y, no obstante, es afirmable con verdad que hay alguna cosa que p. Lo afirmable no es, respecto de una cosa determinada, que sea ella tal que p; lo único afirmable es que hay una-u-otra cosa (mas no forzosamente la misma en todos los aspectos) tal que p. Nuestro sistema tiene, para un cierto número de fórmulas "p", ω-inconsistencias fuertes, que son muy razonables y se explican bien, como lo acabamos de mostrar y aclarar.

Lo razonable y sensato de adoptar —a tenor de las explicaciones que he aducido— un sistema con ω-inconsistencias fuertes echa por tierra, de un lado, la propuesta de dar al cuantificador existencial una lectura no existencial, sino sustitucional (vide infra, el último Acápite del presente capítulo); y, de otro lado, posiciones como la de Hintikka, quien considera que el cuantificador existencial, por sí solo, directamente vehicula y expresa existencia determinada; según él, cada nuevo cuantificador existencial prefijado a una fórmula significa que se ha introducido un nuevo individuo, un nuevo ente, pues; con ello, además, sostiene que dos variables diferentes no deben nunca poder interpretarse como apuntando al mismo ente: es lo que se llama 'cuantificadores excluyentes', y ese planteamiento del cuantificador fue ya sugerido o propuesto por Wittgenstein en el *Tractatus;* pero esa propuesta sólo se defiende si se renuncia a poder expresar la identidad o mismidad, pues, para expresarla, es menester que signos diversos puedan apuntar a un mismo ente.

Acápite 8.º OTRAS MODALIDADES DE ω-INCONSISTENCIA; LA REGLA ω

Vamos a empezar definiendo lo que es la *regla* ω: trátase de una regla que autoriza a inferir, de un número finito o infinito de premisas, cada una de las cuales es el resultado de reemplazar, en una fórmula dada "p" —que contenga ocurrencias libres de la variable 'x', p.ej.—, esas ocurrencias de 'x' por ocurrencias de determinado signo designador —constante o variable—, la conclusión "Uxp", con tal, eso sí, de que las premisas sean *todas* las oraciones con esa característica formulables en la lengua en la que esté acuñada la teoría en la cual valga la regla en cuestión. Como regla de inferencia, la regla ω tiene escasa ope-

Copyrighted material

ratividad y eficacia, y hasta cabe decir que no es una regla de inferencia en sentido usual, puesto que lo que normalmente se entiende por una regla de inferencia es un procedimiento que autoriza a extraer una conclusión de un número finito de premisas; pero, aquí, necesitaríamos como premisas: por un lado, todas las instancias sustitutivas de cierta fórmula "p" con ocurrencias libres de determinada variable; y, por otro, la afirmación adicional de que esas premisas son *todas* las instancias sustitutivas de "p"; mas, claro está, el primer conjunto de premisas puede que sea infinito y hasta innumerable.

No obstante, pese a ser de escasa aplicabilidad inferencial por el motivo apuntado —pese a ser, para nosotros los humanos, por nuestras limitaciones cognoscitivas, escasamente útil en la práctica del razonamiento—, la regla ω es obviamente correcta, si se aplica a un lenguaje suficientemente rico, a un lenguaje accesible a Dios, y acaso a otros seres inteligentes —que puedan razonar con premisas en número infinito y hasta innumerable y constatar, a la vez, que son todas las premisas así que hacen falta para la conclusión.

Es correcta de suyo la regla ω porque, si un lenguaje dado permite hablar de todas las cosas reales y tiene nombres para todas ellas, obviamente entonces, si es verdadero el resultado de sustituir 'x' por cada uno de los nombres en la fórmula "p", también habrá de ser verdadera la cuantificación universal "Todo ente es tal que p": como cada ente, por separado, es tal que p, debe igualmente ser verdad que todos los entes son tales que p; de no, resultaría que, aunque, separadamente tomado, cada ente es tal que p, al tomarlos en conjunto (al cuantificar universalmente sobre ellos) ya no todos los entes serían tales que p. Y eso querría decir que el cuantificador habría efectuado un portento, por lo demás funesto: el de que lo que sea verdad separadamente de cada ente dejara de ser verdad de todos los entes juntamente tomados. En vez, pues, de reflejar la realidad, el lenguaje, por la mera introducción de la cuña cuantificacional 'todo', alteraría la realidad y perpetraría un desaguisado. ¡Y eso el lenguaje perfecto de un ser omnisciente!

Y no es correcto replicar que, aunque valga la regla ω para el lenguaje que pueda hablar un ser omnisciente, no debe valer para un lenguaje humano; si no vale, deberá ser únicamente porque en un lenguaje humano no se habla de todo, no hay nombres suficientes para denotar a todas y cada una de las cosas. Pero, en primer lugar, nadie ha probado que sea inconstruible por el hombre un lenguaje con un número suficiente de nombres para eso —ni menos todavía, que no pueda haber un lenguaje así que el hombre pueda entender—; y, en segundo lugar y sobre todo, si esa regla vale de suyo, no debe haber en una teoría correcta, por muy meramente humana que sea, ningún estorbo que impida que esa teoría pueda ser extendida de tal modo que en la extensión resultante sí sea correcto razonar a tenor de la regla ω.

Sentadas las aclaraciones que preceden, cabe constatar que la ω-inconsistencia fuerte, tal como la hemos definido y encontrado en nuestro sistema, no constituye ningún estorbo para la aplicabilidad de la regla ω. (Porque no hay incompatibilidad alguna entre la conclusión que esa regla permitiría alcanzar, a saber "UxFBp", y el enunciado "Exp" u otro, más fuerte, que de él se deduce: "BExp": el que sea afirmable con verdad que algún ente es tal que p no excluye

Copyrighted material

que cada ente sea tal que de ningún modo sea afirmable con verdad que ese ente es tal que p.)

Por el contrario, lo que voy a denominar '*ω-superinconsistencia*' sí bloquearía la aplicabilidad de la regla ω: un sistema es ω-superinconsistente, con respecto a la fórmula "p", ssi: por un lado, para cada signo designador del sistema, k, es un teorema aseverado por el sistema que es afirmable con verdad p [x/k]; y, por otro lado, también se asevera en el sistema la fórmula "FUxp". Echase de ver claramente que la ω-superinconsistencia sí constituye un impedimento dirimente para la regla ω; porque, si aplicamos en un sistema así la regla ω, tendremos la *super*inconsistencia o *super*contradicción siguiente: por un lado —en virtud de la regla ω—, "Uxp" y, por otro lado, "FUxp": como es válido el principio de Escoto ("Si p y es del todo falso que p, entonces q", lo mismo que —lo que viene a ser una modalidad del mismo— el principio "e prorsus falso quodlibet": "Si p, entonces: si es del todo falso que p, entonces q") para la negación fuerte o supernegación, 'F', un sistema ω-superinconsistente, si se le aplica la regla ω, sería *delicuescente,* e.d.: cada fórmula sintácticamente bien formada (cada fórmula "q", sea "q" lo que fuere) sería aseverada por el sistema. Y eso, la delicuescencia, es lo mismo que la incoherencia, que el absurdo o la irracionalidad. Ahora bien, como cada teoría correcta, por muy humana que sea, debe contener verdad y sólo verdad, no debe haber en ella nada que impida extenderla o ensancharla hasta contener plena verdad, toda la verdad. Por eso, es de rechazar cualquier ω-superinconsistencia.

Acápite 9.º NECESIDAD DE POSTULAR UN GRADO INFIMO DE VERDAD O EXISTENCIA

Una consecuencia importantísima que se deriva del rechazo de la ω-superinconsistencia es la existencia de un grado ínfimo de verdad o realidad. En efecto: supongamos que los grados (escalares) de verdad fueran (equivalentes a) los números reales del intervalo]0,1], o sea: todos los números reales mayores que 0 e iguales-o-menores que 1, siendo 1, claro está, el máximo grado de verdad o realidad. A tenor de la semántica —que es la única correcta y sensata— que para el cuantificador existencial propusimos en el Ac.4.º de este capítulo, tendríamos que la oración 'Algo es inexistente' o 'Hay algo que no existe' ('ExNx') tendrá como valor de verdad, en un aspecto último de lo real dado, el supremo del conjunto de valores de verdad (escalares) correspondientes a cada oración verdadera formul*able* del tipo "Nk" ("No existe k") donde 'k' es una constante genuinamente designadora cualquiera. Pues bien, ese supremo será, en la hipótesis considerada, el número 1; porque para cada ente que exista en medida inferior al 100 % —en medida inferior a 1— habrá otro ente que, aun siendo también inexistente (en algún grado, por pequeño que sea), será empero *menos* inexistente, e.d. tendrá un grado de existencia más próximo a 1; por ello, 1 será el

Copyrighted material

menor de los mayorantes del conjunto]0,1[, e.e. del conjunto de los grados de verdad o existencia (escalares) inferiores a 1. La oración 'Hay algo que no existe' tendrá, pues, en cualquier aspecto último de lo real —y, por ende, en todos los aspectos de lo real— el valor de verdad máximo, el 1. Su negación tendrá, pues, el valor 0, que es como decir que carecerá por completo de todo grado de verdad. Pero esa negación es 'No hay nada que no exista', lo cual, como bien sabemos, es lo mismo que decir 'Todo existe', 'Todo ente existe'. Pues bien: es obvio que cada ente, tomado por separado, existe y que puede decirse de él, con verdad, que existe; sin embargo, al decir de todos los entes juntamente tomados que ellos existen se incurrirá en falsedad total y absoluta, pues 'Todo ente existe' sería absolutamente falso, e.e.: 100 % falso en todos los aspectos. Estaríamos, así, abocados a una desastrosa ω-superinconsistencia.

Como es absurdo, irracional, y, por ende, inaceptable de todo punto el resultado que alcanzaríamos a través de ese razonamiento, algo tenía que andar mal en las hipótesis de las que arrancaba. Y está claro qué es lo que anda mal: la hipótesis de que los grados de verdad inferiores al máximo carecen de un supremo que sea, él mismo, inferior al grado máximo de verdad. Entonces la conclusión que se impone es que el conjunto de valores de verdad inferiores a 1 tiene un supremo inferior a 1; ese supremo será inferior a 1 pero será superior a cualquier otro grado de verdad que esté por debajo de 1 —por debajo del máximo—. Ese grado, supremo de los grados de verdad inferiores al 1, será lo *ínfimamente inexistente,* lo infinitesimalmente irreal; diferirá de lo máxima o plenamente real sólo infinitesimalmente, pues estará infinitamente por encima de cualquier grado de verdad que no sea ni 1 ni él mismo, y no habrá grado alguno que se interponga entre él y lo máximamente real. La negación de ese grado que acabamos de descubrir —lamémoslo 'ú'— será lo infinitesimalmente real; en efecto: habrá de ser real en algún grado, pues, de ser 0, se tendría: 0 = Nú; luego: N0 = NNú; luego: 1 = ú, lo cual es una supernegación de la hipótesis según la cual ú y 1 son diferentes; y, por otro lado, Nú ha de ser inferior a cualquier grado de verdad diferente de él, pues, de no, se tendría algún grado, v, tal que v < Nú; pero, entonces, sería cierto que ú < Nv, siendo v, claro está, diferente de 0 (por ser un grado de verdad), y, por ende, siendo Nv diferente de 1.

Así pues, el valor Nú, que denotamos con la letra 'a', es *lo infinitesimalmente real o verdadero,* el grado ínfimo de verdad o existencia. Ese grado de verdad, a, debe ser verdadero en algún grado, pero ese grado es el ínfimo de todos; como a es verdadero en algún grado, su negación, ú, es falta en algún grado; pero, como el grado de verdad de a es infinitesimal no más, asimismo el grado de falsedad de ú es únicamente infinitesimal, es el grado ínfimo de falsedad. En virtud de los principios de plenitud y de identidad existencial —expuestos y defendidos en el cap. 5.º de esta Sección—, hay un ente, y sólo uno, que es infinitesimalmente existente en todos los aspectos (si bien hay también entes —en número infinito, por lo demás, a tenor del principio de plenitud— que, siendo infinitesimalmente existentes en algún aspecto, tienen en otros aspectos un grado de realidad superior al infinitesimal: son los entes garbullosos o inclasificables, los inelementos).

Copyrighted material

Definimos algunos functores ahora: "Yp" léese "Es infinitesimalmente cierto que p" y se define así: /Yp/ eq /aIp.p/. "fp" léese "Es un tanto cierto que p" y se define así: /FYp.p/, o sea: "Es del todo falso que el hecho de que p sea infinitesimalmente verdadero, pero es verdad que p". Es verdad "Yp" en un aspecto último de lo real ssi, en ese aspecto último, "p" es infinitesimalmente existente; 'infinitesimalmente existente o verdadero' tiene como sinónimos a: 'un sí es no existente o verdadero' y a 'existente o verdadero en el grado ínfimo'.

Podemos considerar a lo infinitesimalmente real, a lo denotado por 'a' (al único ente que, en todos los aspectos, es un sí-es-no existente o verdadero) como la nada, pues es lo más carente de existencia, es la ausencia *casi* total (infinita, pero no total) de realidad. Cualquier ente que no sea él es, en algún aspecto por lo menos, infinitamente más existente que él: porque lo infinitesimalmente real, por más que se lo multiplique por sí mismo las veces que se quiera, por más que se lo eleve a cualquier potencia o exponente, seguirá siendo lo mismo inicialmente dado, seguirá siendo lo infinitesimalmente real. Es, pues, no-arquimédeo: por más que se divida un grado de realidad superior a lo infinitesimalmente real, por más que se lo amengüe mediante una división tras otra, o reduciéndolo a cualquier raíz, nunca se llegará a alcanzar lo infinitesimalmente real, que es el bordillo que constituye la linde inferior —ínfima en verdad— de lo real: por un lado, por arriba, mira a los demás entes, todos ellos infinitamente alejados; por el otro, por abajo, no mira a nada, pues más abajo no hay nada en absoluto (hablar de lo absolutamente irreal, casi junto a lo cual estaría lo infinitesimalmente existente, es un mero modo de hablar, pues ningún ente en absoluto es significado por la expresión 'lo absolutamente irreal'). Lo infinitesimalmente real, pues, aun sin ser una pura y absoluta nada, sí es una *casi* pura nada: es el umbral inferior de la realidad, es *lo* infinitamente inexistente, falso o irreal; pero ese *infinitamente* no equivale a un *totalmente*; una distancia infinitesimal lo separa de hundirse en un total anonadamiento.

Al llamar a lo infinitesimalmente real 'la nada', debemos tener presentes las puntualizaciones del Ac. 3.º del cap. 7.º de esta Sección: lo infinitesimalmente real no es lo mismo que el no-ser, e.d. que la propiedad de ser inexistente; el no-ser, la propiedad de no existir, es —como allí lo vimos— un ente garbulloso, un inelemento, algo, pues, que, existiendo infinitesimalmente en algunos aspectos, es, no obstante, un tanto real en otros aspectos. En cambio, lo infinitesimalmente real sí es idéntico a la clase vacía (por antonomasia), e.e. a la más vacía de las clases. Una clase, x, es vacía en la medida en que todo ente, z, es tal que z no es miembro de x. Por el principio de gradualidad (Ac. 4.º del cap. 6.º), ninguna clase puede ser totalmente vacía, pues cada ente pertenece, así sea infinitesimalmente no más, a cualquier clase o conjunto. Pero sí hay una clase que es la más vacía de todas, clase a la que nada pertenece más que infinitesimalmente. Y esa clase es lo infinitesimalmente real. Se demuestra esto —desarrollando una argumentación parecida a la que apareció más arriba, al final del Ac. 1.º del cap. 7.º— como sigue. Por el principio de extensionalidad (Ac. 6.º del cap. 6.º), no puede haber dos clases así, pues dos clases que sean, en todos los aspectos, tales que cada ente pertenece

Copyrighted material

en la misma medida a ambas son, en verdad, una sola y misma clase. En segundo lugar, se prueba, por el principio de separación (Ac. 5.º del cap. 6.º), aplicando a una instancia del mismo la regla de generalización existencial, que hay una clase a la que ningún elemento finito pertenece salvo infinitesimalmente; en efecto: tomemos como instancia de un corolario del principio de separación ésta: "Todo elemento finito es tal que él pertenece a la clase de entes tales que existe lo infinitesimalmente real en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que existe lo infinitesimalmente real"; (nótese que 'Es cierto o punto menos que existe lo infinitesimalmente real' es demostrablemente equivalente a 'Existe lo infinitesimalmente real', y esa oración es, demostrablemente, infinitesimalmente verdadera en todos los aspectos). Pues bien: de ahí se desprende, por generalización existencial, que existe una clase a la que cualquier elemento finito pertenece infinitesimalmente no más. La llamamos 'la clase vacía' (por antonomasia). Ahora postulamos este *principio:* cada ente es un tanto real sólo si es más que infinitesimalmente ejemplificado por algún elemento finito; por consiguiente, la clase vacía existe sólo infinitesimalmente; y de esa conclusión se deduce, por la regla de afirmabilidad (Ac. 6.º del cap. 3.º) que eso es afirmable con verdad; o sea: que, en todos los aspectos de lo real, la clase vacía es infinitesimalmente existente. Por el principio de identidad existencial (cap. 5.º), resulta, pues, que la clase vacía es idéntica al único ente que es, en todos los aspectos, infinitesimalmente real, a saber: *lo* infinitesimalmente real mismo.

Cerraré este Acápite con la siguiente puntualización: aunque, en nuestra prueba de la existencia de un grado ínfimo de verdad o existencia, he partido de suponer que los grados de existencia son tantos como los números reales del intervalo]0,1] y están estructurados como ellos (para llegar a la conclusión de que son, antes bien, *hiper*reales, pues añadimos un grado ínfimo —que es infinitésimo— y un grado máximo de los diferentes de 1, y por ende también el resultado de sea adicionar a, sea restar de, cada real del intervalo]0,1[el único infinitésimo que hemos añadido), esa elección por un lado tiene su justificación, y por otro no es esencial para nuestra conclusión. La justificación de esa elección radica en lo que vimos en el Ac. 2.º del cap. 4.º: debe haber una infinidad inenumerable de grados de verdad, o sea: tantos al menos como los números reales de ese intervalo (o de cualquier otro, por lo demás); en todo caso, más grados de verdad que números racionales. Pero es secundaria la hipótesis de que están estructurados u ordenados como los números reales de cierto intervalo; lo único que se quería probar es que hay un grado de verdad mínimo; y, sea cual fuere la estructura u ordenación que se postule para el conjunto de grados de verdad (con tal eso sí de que se admita entre ellos un orden total, o sea una relación de orden, $\leqq$ —de menos verdadero a más verdadero— conexo, e.d. tal que, para cualesquiera dos grados (escalares), u y v, o bien u $\leqq$ v o bien v $\leqq$ u), se alcanza el mismo desenlace, a saber: que no puede suceder que para cada grado de verdad haya otro menos verdadero que él, ni por ende puede tampoco suceder que, para cada grado de verdad diferente del máximo, haya otro más verdadero que él pero también diferente del máximo.

Copyrighted material

Acápite 10.º—EL PROBLEMA DE LA PRENEXACION

En el Ac. 3.º estudiamos la relación entre los cuantificadores y varios functores diádicos. Abstuvímonos, empero, de abordar la relación entre los cuantificadores y los functores condicional (el mero 'entraña', e.d. 'si... entonces---' o '... sólo si---', representado por 'C') e implicacional (el 'implica' o 'es a lo sumo tan verdadero como' representado por 'D'). Esa relación presenta unas particularidades, que vamos a examinar en este Acápite.

Obviamente, hay implicaciones y entrañamientos indefendibles a este respecto, como serían los siguientes: "UxpDUxqCUx(pDq)" o "UxpCUxq CUx(pCq)". Un ejemplo del último sería: 'Supongamos que, si todos los hombres viven con holgura, entonces todos los hombres son felices; eso entraña que cada hombre es tal que si vive con holgura, es feliz' (y podemos sobreentender en cada prótasis y apódosis un functor sobreentendido como 'un tanto' o, mejor aún, 'más bien'). Obviamente es del todo falso, pues muchos hombres no son (en absoluto más bien) felices si hay otros que no viven con holgura (o sea: de los cuales es bastante falso que vivan con holgura).

Pero sí valen los esquemas inversos: "Ux(pDq)C.UxpDUxq" y "Ux (pCq)C.UxpCUxq". Y valen muchos otros emparentados de cerca o de lejos con ésos. Por otro lado, vale también un principio según el cual, si "p" no contiene ocurrencia libre alguna de la variable 'x' —para poner el ejemplo de esta variable—, entonces se tiene: pIExp, pIUxp. Un ejemplo: el que Galileo era italiano equivale a que hay algún ente, x, tal que Galileo era italiano ;y, similarmente, equivale a que todo ente, x, es tal que Galileo era italiano.

Pues bien, algunos de los principios y reglas que rigen la relación entre los cuantificadores y los dos functores diádicos que consideramos son los principios —y reglas— de *prenexación,* término que, en la jerga técnico-lógica, quiere decir: sacar a un cuantificador del interior de la fórmula condicional o implicacional total y prefijarlo a ésta. Principios válidos de prenexación son: UxpCUxqDUx(UxpCq); UxpCUxqDEx(pCUxq); UxpCExqDEx(UxpCq); ExpCUxqDUx(pCUxq).

Además, en cada caso podemos entender que la subfórmula a la que no se amputa su cuantificador puede tener un cuantificador existencial en vez de universal, o puede también carecer de cuantificador, si es que no hay en ella ocurrencia libre alguna de la variable 'x' (esto último a tenor de las equivalencias señaladas pocas líneas atrás). Nótese que, cuando la amputación del cuantificador afecta a la prótasis —cuando es ésta la que se ve despojada de su cuantificador, mientras que un cuantificador pasa a estar prefijado a la fórmula codicional total—, hay cambio en la naturaleza del cuantificador: pásase del universal al existencial y viceversa.

Aunque no parece éste el lugar más a propósito para un argumento detallado al respecto, conviene indicar que, de no ser por la introducción del grado ínfimo de verdad —o sea: de lo infinitesimalmente verdadero o existente— que hemos realizado en el Acápite anterior, dejaría de ser válido el segundo de esos cuatro principios de prenexación.

Copyrighted material

Pasemos a ver qué sucede con el functor implicacional. He aquí dos esquemas válidos: UxpDUxqDUx(UxpDq); ExpDUxqDUx(pDUxq). (Por supuesto, se aplican aquí las consideraciones que hicimos sobre los correspondientes esquemas condicionales, acerca de qué y cómo sea aquella subfórmula que, en cada caso, no sea afectada por amputación del cuantificador). Pero no son, en cambio, válidos estos dos esquemas: UxpDExqDEx(UxpDq); UxpDUxqDEx(pDUxq). Ni siquiera sería válido el resultado de reemplazar en esos esquemas la ocurrencia central de 'D' por una ocurrencia del mero condicional 'C', que es más débil, evidentemente. (Recordemos lo dicho al final del Ac. 1.º del cap. 5.º: para que sea verdad —en un aspecto último de lo real— "pCq" es condición necesaria y suficiente que o bien sea "p" del todo falsa —en ese aspecto— o bien sea "q" verdadera [en algún grado] —en ese aspecto—; por el contrario, para que sea, en un aspecto último de lo real, verdadera "pDq" hace falta que, en ese aspecto, sea "p" a lo sumo tan verdadera como "q".) La falla de estos dos últimos esquemas, se explica claramente: no vale la prenexación para el functor equivalencial cuando el resultado de la misma sería una fórmula implicacional a la que estuviera prefijado un cuantificador *existencial.* En efecto: supongamos una fórmula "q", con ocurrencias libres de 'x', tales que, para cada interpretación de 'x', la fórmula tiene un grado de verdad inferior a lo infinitesimalmente falso, pero, para cada ente x, hay otro del cual la fórmula "q" es más verdadera y más próxima a lo infinitesimalmente falso, y no hay ningún tope de esa escalada que sea inferior a lo infinitesimalmente falso; será, pues, éste el supremo del conjunto de grados de verdad correspondientes a las interpretaciones de la fórmula para unos u otros entes, x. Por consiguiente, para cada interpretación de "q", esta fórmula será un tanto falsa (verdadera en medida inferior a lo infinitesimalmente falso); pero la cuantificación "Exq" será, ella, infinitesimalmente falsa no más. Supongamos ahora que "Uxp" es una fórmula infinitesimalmente falsa; entonces "UxpDExq" será verdadera; mas, sin embargo, para cada x se tendrá que "UxpDq" será falsa, del todo falsa puesto que "q" será, en cada caso, *menos* verdadera que "Uxp"; por ello, como, para cada x, para cada interpretación "UxpDq" será totalmente falsa, seguirá siendo totalmente falsa la cuantificación resultante de prefijarle el cuantificador existencial: "Ex(UxpDq)". Un razonamiento similar nos mostraría que tampoco puede ser válido el segundo de los esquemas mencionados.

Así pues, si la postulación de lo infinitesimalmente real y la, de ella indisociable, de lo infinitesimalmente irreal nos permiten asegurar la validez de los cuatro esquemas de prenexación para el mero condicional, no nos permiten asegurar la validez de todos los esquemas de prenexación para la implicación. Pero es que el caso del condicional y el de la implicación son muy diferentes. Si fallaran los esquemas de prenexación para el mero condicional, para el entrañamiento, entonces, como ese functor es el principal vehículo del razonamiento, de la ilación inferencial de unas afirmaciones con otras en la elaboración y exposición de teorías, nuestras teorías deductivas se verían maniatadas y gravemente quebrantadas en su poder inferencial. No ocurre así, a Dios gracias, con la implicación, que de ningún modo juega un papel equiparable al del

Copyrighted material

mero condicional: por ser más exigente la implicación, es más restringida su aplicabilidad.

Además, la falla de los dos principios defectuosos de prenexación para la implicación confirma lo ya apuntado más arriba en este capítulo: que el cuantificador existencial, sin por ello perder su carga existencial, no expresa *existencia* en sentido predicativo, pues con él no se asigna existencia a un ente particular. Por ello, supongamos que un hecho determinado, el de que p, implica al de que hay algún (uno u otro) ente que q; de ahí no se sigue que haya algún ente, x, tal que el hecho de que p implique que *ese* ente, x, es tal que q. (El razonamiento es similar en lo tocante al segundo esquema en litigio.) Y es que el ser-verdad-de-uno-u-otro ente (de al-menos-un-ente, de algún-ente en general) que p puede ser más verdadero, más real, que el ser verdad que p de este o aquel ente en particular, sea el que fuere. No sucede así siempre, claro está (en particular, nunca sucede eso si es finito el número de los entes de los que es verdad que p), pero sí sucede algunas veces, y basta eso para invalidar el esquema de prenexación considerado.

Acápite 11.º—LA LECTURA SUSTITUCIONAL DEL CUANTIFICADOR

No todo el mundo acepta que el cuantificador existencial merezca tal denominación; algunos, rechazando la idea de que tiene una carga existencial, lo llaman 'cuantificador particular'. De entre esos autores, cabe seleccionar, dos grupos: el primero, el de los *udenistas* (con Routley a la cabeza), se inspira en el esencialismo *alético* de Meinong, y sus miembros apuntan que puede ser verdad que 'Arión es montado por Hércules' sin que exista Arión, sin que haya ningún *ente* (con cualquier tipo de entidad, existencial o no, que se le quiera atribuir) que sea Arión. Pero, a diferencia del esencialismo alético inconsecuente de los lógicos libres, los udenistas sostienen que también carece de carga o compromiso existencial una oración como 'Algo es montado por Hércules', y, en consecuencia, los udenistas mantienen la regla de generalización "particular": $p[x/z] \vdash Exp$; sólo que "Exp" no se lee "Existe algo que p " sino sólo "Algo es tal que p" (no 'algún ente', sino 'algún objeto', pudiendo un objeto ser lisa y llanamente —e.d. *totalmente*— un *no* ente). El término 'undenismo' es una traducción castellana, pasando por el griego (que me fue sugerida por F. Miró Quesada), del neologismo inglés 'noneism', que literalmente traducido sería algo así como 'ningunismo', o 'nadismo'; porque, a tenor de tal doctrina, puede que algo sea tal que p sin que ese algo sea un ente, o sea: aun cuando *nada, ningún* ente, sea tal que p. Los inconvenientes de tal posición son los de todo esencialismo alético radical: 'cómo puede haber verdades sobre *nada* de nada, sobre un "algo" que carezca absolutamente de entidad, de positividad entitativa de cualquier género? ¿Cómo pue-

Copyrighted material

den flotar tales verdades sin ningún anclaje en lo real? ¿Qué es, en definitiva, el ser-verdaderas o el valer-como-verdades de esas verdades?

Hasta ahora, el udenismo no ha logrado muchos adeptos. Más partidarios ha encontrado la propuesta de leer "Exp" como: "es verdadera alguna instancia sustitutiva de p[x]". Eso fue la propuesta sustitucional originaria, sobre la que se han vertido ríos de tinta; no podemos resumir aquí la controversia (de la que trataré en el segundo libro que, con éste, forma un dilogía, a saber: *Existencia, inexistencia y referencialidad).* Se señaló, con razón, que esa propuesta inicial no era tan sustitucional como pretendía, pues era existencial sólo que con relación a oraciones (dice: "Hay (= existe) alguna oración que es una instancia sustitutiva de "p[x]" y que es verdadera"). Muchísimas otras dificultades que no hacen al caso asedian a esa propuesta inicial.

Por eso, se ha propuesto por parte de los sustitucionalistas una nueva versión, refinada, de su tesis. No se da *lectura* al cuantificador particular, sino que se determina en qué condiciones es verdadero: será verdadero el enunciado "Exp" ssi hay una instancia sustitutiva de "p[x]" que sea verdadera, e.d.: ssi hay algún nombre propio, k, tal que, al sustituirse cada ocurrencia libre de 'x' en "p" por una ocurrencia libre de 'k', el resultado es una oración verdadera.

Algunos han objetado que esa explicación, al no dar lectura, no permite *entender* a ese cuantificador sustitucional. Los sustitucionalistas —o algunos de ellos— replican que puede utilizarse como lectura un 'hay algo que' que se entienda sin ninguna carga existencial, o sea: no sustituible por 'existe'; o bien, si ese 'hay' no se da en el lenguaje corriente —las opiniones están divididas al respecto entre los sustitucionalistas—, puede introducirse de nueva planta ese 'hay', a manera de neologismo, como nueva acepción de ese asendereado verbo.

Kripke ha señalado que nada impide añadir a una lengua un cuantificador particular sustitucional sin desmedro de que también contenga esa lengua el cuantificador existencial. ¡Sea! En todo caso hay dos dificultades mayores que asedian al cuantificador sustitucional.

1.ª) Ese cuantificador es prescindible, mientras que el existencial no lo es. Porque, en primer lugar, sin un 'existe' cuantificacional no podría haber un 'existe' predicativo —hemos visto más arriba que ambos van de la mano y están ligados por un nexo bicondicional—; y, sin 'existe' predicativo, no podría el lenguaje tener un ancla en la realidad: el 'existe' es el garfio con el que las maromas del lenguaje se "enganchan" en la realidad, estableciendo contacto con ella. Y, en segundo lugar, vimos en el Ac. 7.º que un buen sistema debe tener ciertas ω-inconsistencias fuertes; pero, donde hay una ω-inconsistencia fuerte, no puede ser sustitucional el cuantificador, como es obvio (pues precisamente en eso consiste la ω-inconsistencia fuerte: en que, aun siendo afirmable con verdad "Exp", ninguna instancia sustitutiva de "p[x]" sea afirmable con verdad).

2.ª) El cuantificador particular sustitucional da lugar a extravagancias como la de que la verdad de una oración (la de "Exp") se hace depender, no únicamente de qué pase en la realidad, no de que haya algo que p, sino de fac-

Copyrighted material

tores lingüísticos (por ello, y por la existencia de ω'-inconsistencias fuertes, podría ser verdadero un enunciado "Exp", siendo totalmente falso el enunciado correspondiente que de él difiera tan sólo reemplazando el cuantificador existencial por uno sustitucional). Pero eso abre las puertas a que, por el mismo motivo, pueda introducirse una verdad lingüísticamente condicionada, a tenor de la cual no baste para hacer verdadero a un enunciado el que las cosas se comporten como el enunciado dice que se comportan, sino que sea menester que, además, posean ciertas características las expresiones con que se designe, en el enunciado, a las cosas involucradas en el hecho por él mentado. Eso, claro está, arruina el principio de sustituibilidad de (los términos que denotan a) idénticos, y permite introducir estériles y gratuitas *distinctiones rationis.* (Pudiera ocurrir, p. ej., que sea verdad 'Nos reunimos a las 14 horas' por ser dicho en esos términos, pero siendo del todo falso esto: 'Nos reunimos a las dos de la tarde'.)

En suma, no se puede prescindir del cuantificador existencial, con su lectura existencial. Y no vale la pena introducir, sobreañadido a él, un cuantificador particular sustitucional (si bien, ciertamente, esa introducción sería viable).

Copyrighted material

CAPITULO 13.º

LOS ENTES LITERARIOS Y LEGENDARIOS

Acápite 1.º IMPORTANCIA FILOSOFICA DEL TEMA

El tema de los entes literarios —incluidos los legendarios— fue abordado ya implícitamente por Platón (al sentar su tesis del correlato, según la cual no cabe pensar en (un) algo sin que tal algo exista) y, explícitamente, por Aristóteles, p.ej. con su alusión al capriciervo. Los estoicos, los medievales y los modernos volvieron de pasada sobre el tema, pero ninguno de ésos filósofos hizo del mismo un objeto importante de reflexión o meditación filosófica; en ninguno de esos autores hay una filosofía de la literatura o de lo imaginal. Más énfasis y atención por el tema encontramos en Meinong, Hartmann y Frege. Pero han sido las indagaciones llevadas a cabo durante los últimos lustros por varios filósofos analíticos las que han venido a constituir lo que merece la denominación de *filosofía de la literatura,* con una tematización rica y variada del problema de los entes literarios. Hanse elaborado numerosos y discordantes enfoques, como los de Reichenbach, D. Lewis, van Inwagen, Woods, Routley, Walton, Strawson, R. W. Clark, R. M. Martin & P. K. Schotch, P. E. Devine, T. Parsons y otros, sin hablar ya de las lógicas libres, del enfoque sustitucional del cuantificador y de otros planteamientos afines, motivados también —al menos de consuno con otros móviles— por el deseo de conseguir un tratamiento adecuado de los entes literarios.

Evidentemente, qué importancia se conceda a este tema dependerá de cuál sea la teoría preferida acerca de esos entes. Un adepto del enfoque nominalista —como el de Reichenbach, p.ej. (para el cual decir que es verdad que Moriana envenena a Don Alonso equivale a decir que en el Romancero aparece la oración 'Moriana envenena a Don Alonso')— no podrá otorgar mucha importancia a la literatura y ninguna a los "entes" literarios, pues saber literatura sería cono-

Copyrighted material

cer qué inscripciones figuran en ciertos papeles, nada más; y esas inscripciones carecerían de valor de verdad y el reproducirlas sería como reproducir el trinar de un pájaro —si es que éste carece de valor de verdad, como se suele creer—. Un conceptualista, para el cual esos entes fueran ideas, podría concederles una importancia psíquica, reduciendo la literatura a un capítulo de la psicología; pero poco tendría eso que ver con la metafísica.

Varios de entre los enfoques propuestos durante los últimos lustros conceden algún tipo de realidad o, al menos, entidad objetiva a los entes de ficción o a sucedáneos de los mismos. Ya Frege reconocía la existencia objetiva —pero "ideal"—, no de los mismos personajes literarios, pero sí de ciertos *sentidos* que venían a hacer sus veces. No existe —según Frege— Belerofonte, ni existe Filonoe, pero sí existe (con existencia objetiva, aunque inespacial e intemporal, mas independiente de que se piense en ella o no) el sentido de la palabra 'Belerofonte' que se combina con el sentido de la palabra 'Filonoe' por medio de, o junto con, el sentido del sintagma verbal 'se casa con', constituyendo esa combinación de los tres sentidos un *pensamiento,* que también es un ente objetivo, extramental e independiente de que sea pensado o no, siendo tal "pensamiento" el sentido de la oración 'Belerofonte se casa con Filonoe'. Enfoques más recientes, como el de D. Lewis, han tratado a los entes literarios como entes-posibles, dotados de verdadera entidad, aunque no actual (y, por ende, no real —a tenor de la identificación clasicista del mundo real con este mundo de la experiencia cotidiana—, si bien en el caso de Lewis habría que matizar tal aserto). Ciertamente se ha producido una vigorosa contrarrevolución, de inspiración primordialmente meinongiana, que ha dado lugar a los enfoques de los lógicos libres, de Routley y otros: una recaída en el esencialismo alético. Con todo, paréceme que es una conquista de los últimos tiempos el que se hayan alzado vigorosamente voces para defender, con brío y fuerza, la objetividad de los entes literarios. Sólo que, cuando se ha hecho tal cosa, se ha incurrido en un esencialismo óntico (hasta el propio D. Lewis incurre —aunque sólo en cierto sentido, hay que reconocerlo— en ese esencialismo): los entes literarios serían verdaderos entes, pero no tendrían existencial real, existencia en el mundo real, sino que existirían fuera de la realidad.

Quizá ningún planteamiento de los entes literarios es tan realista como la concepción ontofántica, que yo defiendo aquí y que ya expuse antes en otros libros (p.ej. en (P:01) y, sobre todo, en (P:13), cap.IV, Ac.2.º). Porque lo que yo defiendo es que Maigret es un hombre de carne y hueso que habita en el Bulevar Richard Lenoir de París; es un ente espacio-temporal, engendrado y parido, que come alimentos, anda, sube escaleras, usa ropa y calzado, y los gasta, se hace poner inyecciones y todo eso. Y, además, existe, y existe incluso en este mundo de la experiencia cotidiana —si bien tiene en él, eso sí, un grado pequeño de existencia.

Si mi concepción (ontofántica) de los entes literarios es la más realista de las propuestas en la historia de la filosofía, ello tiene su porqué: mi filosofía es la que toma más en serio a los entes literarios y concede más importancia a la literatura como verdadero saber acerca de entes imaginales y de mundos fantásticos (entendiendo, por tales, mundos, ajenos a éste de la experiencia cotidiana, en los

Copyrighted material

que son más bien existentes ciertos entes imaginales), mundos que —a tenor de mi concepción— son aspectos del mundo real, constituyentes del mismo, ámbitos o esferas de la realidad; son, pues, reales entes; es más: los aspectos de lo real —incluidos, entre ellos, los mundos fantásticos— son entes infinitos, entes cuyo grado de existencia es infinitamente real en todos los aspectos. Según la concepción que yo tengo de la literatura, ésta es verdadero saber; y un saber de importancia nada desdeñable. No en vano ha ocupado el pensar acerca de los entes literarios, el meditar en ellos, el sentir emociones y afectos diversos hacia ellos, un lugar tan descollante en la vida intelectual y sentimental de los seres humanos durante milenios y milenios.

No pretendo decir que el ocuparse de entes literarios como los hermanos Karamazov, Edipo y Yocasta o Don Juan Tenorio, sea tan importante como ocuparse de Juana de Arco, Gengis Kan, Atahualpa o Mao Tsetung; por lo menos en algunos aspectos de entre los relevantes de lo real —de entre los subsumidos por el mundo de la experiencia cotidiana—, el estudio de estos últimos personajes es más importante, ciertamente. Pero sin duda hay aspectos en los cuales el estudio de los anteriores, o de otros como ellos, de personajes literarios y legendarios en suma, tiene importancia mayor. La consideración de ese tipo de entes, la meditación sobre ellos y las emociones diversas suscitadas por ellos constituyen una parte no desdeñable —al revés, un componente de enorme relieve, bulto y significación— de la cultura universal. Además, filosóficamente esos entes plantean problemas que no son planteados por los personajes históricos, pues los primeros son, de entre los entes inexistentes (según nuestro enfoque ontofántico, inexistentes hasta cierto punto no más), aquellos que mayor realce cobran para nosotros, para los seres humanos que somos, en este mundo de la experiencia cotidiana, más bien existentes; porque es con esos entes literarios con los que trabamos relaciones más intensas y variadas, de entre los entes que, en este mundo, son bastante inexistentes.

El presente capítulo no se propone refutar en detalle enfoques alternativos sobre los entes literarios (quédese eso para mi ya anunciada obra posterior *Existencia, inexistencia y referencialidad),* sino tan sólo mostrar que el enfoque aquí propuesto puede dar cuenta adecuada de los entes literarios y hacer frente con éxito a los problemas ontológicos, filosófico-lingüísticos y epistemológicos con los que debe habérselas toda teoría que pretenda aportar algo interesante en este campo.

Acápite 2.º RECHAZO DE CONCEPCIONES QUE RECUSAN LA EXISTENCIA DE ENTES LITERARIOS

Normalmente, y en virtud de la regla de generalización existencial y del principio de identidad, deduciríamos de 'Romeo Montesco ama a Julieta Capuleto' la conclusión 'Hay alguien, a saber Romeo Montesco, que ama a Julieta Capu-

Copyrighted material

leto'. Pero lo normal es deducir de esa conclusión esta otra: 'Existe Romeo Montesco' (en virtud de la carga existencial del cuantificador). (El pasar de la premisa directamente a esta última conclusión se efectúa mediante la *regla de conclusión existencial,* de la cual hablaremos algo más abajo, hacia el final del Ac.6.º) Cada vez que de un conjunto de premisas se deduce una conclusión, puédese: o bien aceptar la conclusión, o bien rechazar alguna de las premisas o alguna de las reglas de inferencia.

En este punto, mi propio enfoque ontofántico es el único de los que yo conozco que acepte, tal cual, la conclusión. Los más enfoques sacrifican —o edulcoran— la premisa o alguna de las reglas de inferencia que permiten pasar de la misma a la conclusión. Pasemos —a galope tendido— revista a las cuatro soluciones alternativas.

1.ª) La lógica libre sacrifica la regla de generalización existencial. Y Routley y otros neomeinongianos (los udenistas) aceptan la regla, pero desexistencializándola (la conclusión diría, no más, que *algo* —algún objeto— ama a Julieta). Ya hablamos sobre esas soluciones en el capítulo anterior. Inconveniente: caer en las indilucidables verdades del esencialismo alético, desconectadas por completo de lo real.

2.ª) La solución de Quine: es lisa y llanamente falso que Romeo ame a Julieta; pues esa oración ('Romeo ama a Julieta') equivale a: 'Hay un ente y sólo uno que es Romeo y hay un ente y sólo uno que es Julieta y el primero ama al segundo'; y eso es lisa y llanamente falso (totalmente falso, pues en el enfoque dignoscitivo, clásico, de Quine no se dan grados de verdad, y 'no' equivale a 'totalmente no'). Las oraciones que figuran en las obras literarias son, pues, en general falsedades totales: son totalmente falsas cuantas oraciones contienen nombres propios que dizque denotarían a personajes de ficción. El inconveniente de la posición de Quine es que reduce lo que normalmente consideraríamos como verdades de ficción (como 'Midas recibió el don de poder convertir en oro cuanto tocara') a meros embustes; por consiguiente, nadie podría saber una de esas cosas, pues sólo cabe saber lo verdadero.

3.ª) Una amplísima gama de soluciones alternativas sostienen que la premisa debe ser parafraseada; literalmente tomada, es falsa (totalmente falsa, se sobreentiende, pues esos enfoques son, todos ellos, dignoscitivos, y, a fuer de tales, desconocen los grados de verdad). Pasar revista a esas diversas propuestas es tarea fastidiosa, que no entra en todo caso en los límites del presente estudio. Ante todo, cabe decir que, para que tenga justificación alguna de tales propuestas y hasta lo que todas comparten, debe mostrarse el fracaso de una lectura literal. Ese fracaso dizque estaría patentizado por lo insostenible de la conclusión (la existencia de Romeo); pero justamente lo que voy a probar en este capítulo es que tal conclusión es plausible y defendible y no nos aboca a ninguna incoherencia (al revés: nos da explicación de por qué se puede tener tan viva simpatía por Romeo, por su amor puro hacia Julieta, y esos sentimientos pueden ser tan importantes en la vida humana). Pero es que, además, cada una de esas propuestas está asediada por dificultades serias y graves. En verdad, puestos a no aceptar la verdad literal de que Romeo ama a Julieta, lo mejor es, cortando por lo sano, abrazar, a la desesperada, la "solución" radical de Quine. Entre los incon-

Copyrighted material

venientes más comunes se hallan los siguientes: 1.º las paráfrasis propuestas suelen ser inverosímiles; 2.º las paráfrasis propuestas no soportan la iteratividad que, no obstante, vendría impuesta en ocasiones por el contenido mismo de ciertos relatos literarios, según el tenor de la propia tesis que propone la paráfrasis en cuestión; 3.º la incrustación o inmersión de lo así parafraseado en contextos más amplios choca contra la evidencia (p.ej., recordar que Goneril es hijo del rey Lear no equivale a recordar lo que, según alguna de esas teorías, debería ser la paráfrasis correcta de 'Goneril es hijo del rey Lear'), con el agravante de que, no pocas veces, es en los propios relatos donde tienen lugar tales inmersiones, en contextos más amplios, de oraciones que describen verdades literarias, sea del mismo relato, sea de otros relatos (esto último pone en aprietos todavía más duros a esas teorías); 4.º a menudo esas teorías de paráfrasis o reinterpretación acarrean un sacrificio del principio de tercio excluso, o una esterilización del mismo a lo Aristóteles, pues aunque mantengan el esquema de tercio excluso sobre el papel, arrojan por la borda su aplicabilidad con verdad a cualquier caso o instancia, a cualquier *oración,* como no sea mediante algún artilugio como el supervaluacional de van Fraassen (p.ej., algunos parafrasistas sostienen que las verdades de ficción son estipulativas y, por ende, analíticas, y que una oración sobre un ente de ficción que no se siga lógicamente de lo que textualmente está dicho en el relato correspondiente carece de valor de verdad); 5.º esas teorías parafrasistas entrañan, casi siempre, que, antes de que el autor del relato entregue éste al público, las oraciones que lo componen carecen de valor de verdad, con lo cual la verdad brotaría por el mero hecho de que el relato sea publicado —en sentido amplio, claro.

4.ª) Una última concepción sostiene que, cuando se profiere un enunciado de ficción, se está usando el lenguaje en un uso no teorético o no cognoscitivo del mismo. Pero la inferencia lógica sólo se aplica al uso teórico o cognoscitivo del lenguaje. De suerte que, por más "verdad de ficción" que sea, en el juego-de-lenguaje literario, que Desdémona ama a Otelo, no se sigue de ahí que Otelo sea amado por alguien ni que exista Otelo. Esta última concepción es propalada con diversas modalidades, pero las menos obviamente inaceptables son las que se presentan —como lo hemos hecho— en el marco y con la terminología de una teoría de juegos de lenguaje, inspirada en el último Wittgenstein. Naturalmente, aparecería aquí una noción de "verdad" relativizada a qué juego de lenguaje se esté jugando: la noción de verdad del saber o del lenguaje teórico no tendría por qué aplicarse al juego de lenguaje literario, que tendría su propia noción de verdad, acaso indilucidable como no fuera por ilustraciones. Estas concepciones están asediadas por varias de las dificultades que machacan a las teorías parafrasistas (particularmente las de inmersión de verdades de ficción en otros contextos, literarios o no) y, por añadidura, deben afrontar dificultades específicas, como son: 1.ª) carece de interés un juego de lenguaje al cual no puedan aplicarse reglas de razonamiento, y, en cualquier caso, el juego de lenguaje literario no es así, pues, de serlo, sería imposible toda crítica literaria (claro está que esa dificultad puede ser soslayada por una teoría que admita las conclusiones existenciales, como la de que existe Romeo, pero como verdades de ficción, o sea: verdades en el sentido propio de "verdad" del juego del lenguaje literario, con-

Copyrighted material

sistiendo el ser-verdad en ese juego de lenguaje ni más ni menos que en ser una jugada autorizada, en ese juego, por las reglas que lo rigen; 2.ª) no se entenderían contextos mixtos, como no fuera inventando nuevos juegos de lenguaje hasta el infinito, como los que surgen cuando se dice que alguien no es tan artero como Iago, o que es más mujeriego que Don Juan Tenorio, etc.; 3.ª) no están nada claras esas nociones de "juego de lenguaje literario", de "verdad literaria", y poco se saca de las aclaraciones de los adeptos de esa concepción salvo invitaciones a jugar ese juego según se juega de hecho, lo cual no es muy esclarecedor que digamos; 4.ª) para que una oración pueda, al ser proferida, servir como jugada en un juego de lenguaje, sea el que fuere, debe ser una oración, e.d. una expresión con valor de verdad, en el sentido llano de la palabra, por lo cual, independientemente de cómo pueda entrar o dejar de entrar en tal o cual juego de lenguaje, debe podérsela calibrar por su valor de verdad desde el ángulo cognoscitivo, y de ese modo el problema, en este ángulo, vuelve a plantearse: ¿hay que aceptar la verdad de la premisa respecto de Romeo, junto con la regla de conclusión existencial, aceptando en consecuencia que existe Romeo, o se debe abandonar la verdad de la premisa o la validez de la regla?

Acápite 3.º LOS ENTES LITERARIOS EXISTEN

Rechazadas esas posiciones alternativas, está clara nuestra propia actitud al respecto: sí existen Romeo Montesco, el Dr. Fausto, la pícara Justina o Maese Pérez el Organista, para poner esos ejemplos. Además, son seres humanos de carne y hueso, y de ellos son verdaderas las verdades que normalmente les atribuimos (no otras versiones edulcoradas de las mismas —que es lo que se les ha ocurrido a algunos filósofos, como van Inwagen, para quien existe, p.ej., Melibea, pero no es verdad que sea hija de Pleberio y Alisa, sino únicamente que le es adscrita la propiedad de serlo—; a tenor de la concepción aquí propuesta, Melibea es hija de Pleberio y Alisa, y es amada por Calixto, y se suicida).

Una razón que nos lleva a afirmar que existen los entes literarios es que tienen propiedades y guardan relaciones, como las apuntadas; y sólo lo que existe puede tener propiedades y guardar relaciones. Ciertamente podría pensarse que esos entes o personajes son, más que entes propiamente dichos, cuasientes con existencia únicamente en determinados aspectos de lo real. Pero no hay ningún motivo para pensar que haya cuasientes que posean, en alto grado, propiedades como la de ser un hombre, la de amar, la de desesperarse, la de suspirar, etc. Ejemplos usuales de cuasientes son: el ser Napoleón bastante poderoso (en unos aspectos eso es verdadero o real, pero en otros es totalmente falso, p.ej. en este mundo en 1817); el ser Istambul una ciudad bastante agradable, etc. Trátase de hechos denotados por oraciones a las que está prefijado un functor de intensidad alética, como 'un tanto', 'más bien', 'bastante', 'sumamente', etc.; cuando el hecho designado por la oración resultante de amputar ese functor es, en unos

Copyrighted material

aspectos, tan real como el functor lo dice, pero en otros aspectos menos verdadero o real, el resultado de prefijar el functor es una oración que denota un (cuasi)hecho que, si bien tiene verdad o existencia en algunos aspectos (en aquellos aspectos en los cuales era el hecho denotado por la oración sin el functor prefijado tan real o verdadero como el functor lo dice), es totalmente inexistente o falso en los demás aspectos. Ahora bien, nada sugiere una analogía entre ese tipo de hechos y entes como los personajes literarios (cada ente es un hecho, a saber: su existencia; pero una cosa es (la existencia de) Melibea y otra, totalmente distinta, el que Melibea sea más bien existente; esto último sí puede que sea, y efectivamente es, un cuasiente, cuya realidad se da tan sólo en ciertos aspectos).

Así pues, de la atribución a Melibea de propiedades como la de ser una moza y la de amar a Calixto y suicidarse, se deduce naturalmente que existe Melibea. Podríamos conservar la conclusión sacrificando las premisas (eso hace un enfoque como el de van Inwagen), pero nuestro propio camino no va por ahí, pues la conclusión existencial se obtiene, en primer lugar, a partir de ese tipo de premisas. De poco sirve propugnar un entículo sui generis que sea Melibea pero que carezca de propiedades y relaciones como las indicadas.

Una segunda razón para afirmar que existen entes literarios es que, al margen ya de las afirmaciones que sobre los mismos se contienen en los relatos literarios correspondientes, ellos guardan relaciones con personas humanas no literarias; uno compadece a Calixto y a Melibea, se enternece por Desdémona, admira a Antígona, y siente desprecio por Juan Bragas de Pipaón. Por supuesto, cabría sostener que la regla de generalización existencial no se aplica a oraciones en las que figuren verbos "intencionales" como 'compadecerse de', 'pensar en', etc., e.d. verbos de relación o acción psíquica o mental. Pero tal solución suscita dos dificultades, bien conocidas ya del lector: 1.ª parece arbitraria y ad hoc, pues no se ve cómo, sin *relacionar,* sin ligar a una cosa con otra cosa, a un ente con otro ente, van a ser *relaciones,* por muy "intencionales" que sean (si es que se entiende qué sea eso de ser "intencional", ya que lo único que los intencionalistas como R. Chisholm nos han dicho al respecto es que las relaciones intencionales no entrañan existencia de sus objetos, e.d. no relacionan a un ente con otro ente, sino que "relacionan" a un ente con... ¡nada en absoluto!); 2.ª habría que elaborar una lista exhaustiva de esas relaciones, so pena de anular en la práctica la regla de generalización existencial (haciendo pender sobre cualquier aplicación de la misma la espada de Damocles de un posible descubrimiento, al analizar el sentido de un verbo, de una solapada expresión intencional que esté allí agazapada), lo cual parece tarea irrealizable —en todo caso, nadie la ha llevado a cabo—. Otra solución sería acudir a paráfrasis: no se odia a Tartufo, sino que se experimenta un sentimiento de odiar-a-Tartufo, que es un algo monolítico y de una sola pieza, y, por ende, nada tiene que ver con odiar a Hitler o a Begin. Pero parécenme obvias las dificultades que aplastan a semejante salida.

Mi tercera y última razón para abogar por la tesis de que existen los entes literarios es el principio de plenitud existencial u ontológica que defendí en el Ac.2.º del cap.5.º de esta misma Sección: todo posible está realizado y los infinitos posibles así realizados forman un conjunto coherente, armónico y gradual-

Copyrighted material

mente jerarquizado en sus niveles de realidad o existencia, sin que haya ninguna ruptura de continuidad y sin que ninguno de esos entes esté de más o esté ahí haciendo bulto y repitiendo a otro; cada ente tiene su perfil entitativo, su nivel existencial propio (en eso consiste el principio mismo de identidad existencial). Pues bien, siendo ello así, hay que plantearse si cada ente literario es posible; y si tiene su propia fisonomía entitativa, si le aporta algo al mundo, si posee su propio nivel existencial. Salvo prueba de lo contrario, los indicios son favorables a la afirmación de que cada ente literario es posible; y cada uno de ellos tiene su originalidad, su perfil quiditativo propio; de donde se deduce, por el principio de identidad existencial, que cada uno de ellos tiene su propio nivel de existencia (e.e. que el hecho de su existencia posee un contenido veritativo peculiarmente suyo, no compartido con ningún otro hecho). Una realidad que contenga a esos entes es más rica que una supuesta realidad que no los contuviera en absoluto. Por otro lado, cabe notar que, si —como parece evidente en muchos casos, por lo menos— son posibles los personajes literarios (o sea: si tienen posibilidad de existir, si su existencia es algo aléticamente posible), entonces, en virtud de las razones sobreabundantemente formuladas en este libro acerca de los posibles, es que tienen realidad —siquiera relativamente—. Mas, en virtud del principio de plenitud, la realidad que les reconocemos es no meramente relativa sino una realidad en todos los aspectos, aunque en algunos de ellos sea modesta.

Acápite 4.º ¿SON CREADOS LOS ENTES LITERARIOS POR LOS AUTORES DE LOS RELATOS ACERCA DE ELLOS?

A nadie se le ocurriría decir que Fouché fue creado por Stefan Zweig (salvo acaso el propio Zweig si hubiera sido solipsista). Pero está extendido el error de que Cervantes creó a Don Quijote, Molière a Tartufo y George Eliot a Silas Marner. Mas esa tesis es inaceptable. Porque, o bien los personajes literarios existen, o bien no existen en absoluto. Si no existen en absoluto, no pueden ser creados —pues, de serlo, existirían, desde el momento de su creación—. Si sí existen, entonces, algo son. Si son seres vivientes, no pueden ser creados por alguien por el mero hecho de que piense en ellos. Si son otra cosa, entonces estaríamos en una situación en la que, existiendo Rocinante, no sería un caballo (se supone que con ello se significa que o no lo sería en absoluto o en muy escasa medida); mas, si no hay (en absoluto) caballo alguno que sea Rocinante, lo normal es concluir que no existe en absoluto Rocinante, no que éste, existiendo, no es en absoluto un caballo. Pues bien, si Rocinante es un caballo, es obvio que Cervantes no lo creó, pues carecía del don de crear caballos. (Es más: ningún ente finito tiene poder para crear, ni caballos ni nada; un hombre puede fabricar, engendrar, hacer cosas; pero a ninguna la crea —en el sentido de 'crear' que he expuesto en (P:12), arts.208ss de la Secc. II—.)

Con todo, alguien podría alegar que los entes literarios, si bien existen, no

Copyrighted material

son entes extramentales, sino intramentales. En el cap. 6.º de la Secc. I de este libro tuvimos ocasión de criticar esa tesis aviceniana. Podría tratar de remozársela diciendo que, si bien Rocinante es un caballo, y se cae al suelo, y come, es, sin embargo, un caballo intramental; haría todo eso en la mente. Pero no resulta tan improblemática esa afirmación como la entienden quienes la formulan. Porque, una de dos: o bien la mente es algo inespacial o bien es espacial. Supongamos lo primero: entonces no se ve cómo, en ella, pueden estar tantas cosas espaciales, cada una con sus dimensiones, con su ubicación espacio-temporal y todo eso; fuera menester postular un espacio en el interior de ese ente inespacial que sería la mente y, aunque ello no parece conllevar incoherencia, sí resulta algo estrambótico y, en todo caso, puestos a eso, puestos a postular, dentro del no-espacio mental, unas llanuras manchegas por las que cabalgue Don Quijote, más sencillo y llano es postular las de todos reconocidas llanuras de la Mancha; como no sea que las llanuras manchegas intramentales sean las mismas que las extramentales, y, en ese caso, al colocar a Don Quijote en las primeras, se lo coloca también en las segundas (pues serían las mismas), a menos que se diga que está Don Quijote en las llanuras manchegas pero sólo intramentalmente; pero habría que explicar qué es eso de estar intramentalmente en un sitio; además, habría que explicar cómo se relacionan entre sí todos los lugares que hubiera en la inespacial mente, cómo es que están todos en el mismo sitio inespacial, como superpuestos, y no se tocan —o, si se tocan, cómo es ese contacto, que es una relación espacial, en un medio inespacial; a menos, claro, que la mente tenga en sí un espacio tan grande como el espacio infinito, sea un duplicado del mismo sea el propio espacio extramental que, a la vez, estuviera dentro de algo inespacial, la mente de cada ser pensante; pero todo eso encierra dificultades obvias; y, nuevamente, hay que señalar que, si es el mismo espacio extramental el que está en la mente, entonces lo que está en la mente está en el espacio, por mucho que se invente un adverbio de manera («intramentalmente» o lo que se quiera) para decir que es de esa manera *como* están en el espacio Don Quijote, la Gaviota Marisalada o Macondo; poco importa —de momento al menos— cómo estén; si están en el espacio —comoquiera que sea—, son entes espaciales que el autor no ha creado, sino descubierto. Siempre quedará en pie el problema de cómo lo espacial y el espacio mismo que lo contiene esté en lo inespacial.

Pasemos, pues, a la segunda alternativa: que la mente sea algo espacial. Surge, claro, el problema de cómo tantas cosas pueden estar apiñadas en ella, de si están en ella en miniaturas proporcionales, o de si ella es de tan grande extensión como el espacio mismo, en el cual, sin embargo, debe hallarse, puesto que es espacial. Además, si es espacial, debe seguramente ser el propio cerebro o parte de él, o estar en él; y así se ve con claridad el problema de la miniaturización y del apiñamiento. Yo creo que estas dificultades tienen solución, y que es defendible (y yo la defendería) la tesis de que los entes extracerebrales pueden estar en el cerebro, que lo más extenso puede estar *intelectualmente* en lo más pequeño: en la mente, en el cerebro, está todo el espacio, sin que ello impida que el cerebro esté en el espacio. Pero, en cualquier caso, cae fuera de los límites de este estudio el explicar esa tesis y el indicar los motivos gnoseológicos que me llevan a sostenerla. Lo que sí hay que recalcar es que, si alguien está dispuesto a

Copyrighted material

aceptar una tesis así, más dispuesto debería estar a aceptar que los entes literarios están en el espacio extramental; por tres razones: la primera es que, si no, no será verdad que Don Quijote es de la Mancha, que Maigret vive en París y Sherlock Holmes en Londres, que son verdades literarias de las fundamentales; la segunda razón es que esa tesis gnoseológica —aunque yo la creo defendible, por otros motivos— encierra problemas propios considerables, de suerte que no cabe abrazarse a ella como a una improblemática tabla de salvación y, al hacerlo, sacrificar verdades de sentido común; la tercera razón es que la tesis debe ser defendida por motivos que conducen a la conclusión de que todo el espacio está en la mente de cada uno (la vieja concepción medieval y cusaniana del hombre como microcosmos que refleja y, de algún modo, *contiene* el macrocosmos), por lo cual, si los entes llamados de ficción están en ella, eso no es algo peculiar suyo, sino algo que comparten con los demás, de suerte que lo razonable es pensar que, estén en la mente o no, estan en el espacio.

Así pues, sea como fuere, debe sostenerse que los entes de ficción (al menos aquellos que se describen como poseyendo ubicación y extensión) están en el espacio, son espaciales. Y, por ende, no son «meras ideas» (si es que hay o puede haber meras ideas, y entiéndase lo que se entendiere por la palabra 'idea'), no son entículos subjetivos; claro, no está nada claro tampoco que, aun suponiendo que hubiera o pudiera haber entículos subjetivos o meras «ideas», tuviera el hombre capacidad de crearlos (en todo caso, el punto de vista ortodoxo entre musulmanes y cristianos es que sólo Dios puede crear); mas, aunque sí la tuviera, los entes literarios no son entículos de esa índole. No son creados, sino descubiertos y conocidos por los autores de los relatos que sobre ellos versan.

Acápite 5.º DIFERENTES GRADOS DE EXISTENCIA DE LOS ENTES LITERARIOS EN DIVERSOS ASPECTOS DE LO REAL (O MUNDOS-POSIBLES)

Hemos sostenido más arriba la tesis de que cada personaje literario tiene en todos los aspectos de lo real (o mundos-posibles) algún grado de existencia. En verdad añadiríamos gustosamente que ese grado de existencia no es, en ningún aspecto, meramente infinitesimal (los personajes literarios no son entes garbullosos; de serlo, no podrían poseer ninguna propiedad que fuera un ente finito salvo infinitesimalmente nada más).

Ahora bien, debemos considerar cómo se relacionan el tener un personaje literario un grado de existencia más elevado y el ser verdad que ese personaje literario posee en mayor medida ciertas propiedades. Pues bien, la respuesta es clara y tajante: en general, no hay correlación alguna entre el grado de existencia que —dentro de determinado aspecto de lo real— tenga un ente y el grado en que —dentro de ese mismo aspecto de lo real— ejemplifique dicho ente unas u otras

Copyrighted material

propiedades. Digo 'en general', porque, para *determinadas* propiedades sí hay correlación, como es obvio: esa correlación es, en algunos casos, directa y, en otros, inversa; e.d.: algunas propiedades son tales que, si un ente las posee al menos en cierto grado en determinado aspecto, entonces ese ente es, en ese aspecto, real al menos en cierta medida; otras son tales que, si un ente las posee al menos en cierto grado en determinado aspecto, entonces, en ese aspecto, el ente en cuestión es real *a lo sumo* en cierta medida. Y, en torno a esos dos polos de correlación entre grados de existencia y grados de posesión de propiedades hay muchas variaciones y modalidades; en algunos casos cabe hablar de proporcionalidad, en otros meramente de correlación entre umbrales (p.ej., que, si un ente alcanza, en su grado de posesión de tal propiedad, un umbral del 75 %, entonces tiene que estar alcanzando, en ese mismo aspecto, un umbral de existencia de 50 % —es un mero suponer, pero hay montones de casos así y muchos otros de mayor complejidad—).

De manera general, lo que cabe decir es que los entes propiamente literarios o de ficción son entes que, siendo objeto de un conocimiento humano —expresado en relatos literarios— más o menos rico, sin embargo, en este mundo de la experiencia cotidiana, poseen grados de existencia inferiores al 50 %; en este mundo son, pues, *bastante* irreales y, por ende, más inexistentes que existentes. Pero muchas de las propiedades de los entes literarios —y, en particular, muchísimas de las propiedades que usualmente se les atribuyen y con las cuales los representan los autores de aquellos relatos en que están involucrados esos entes— son propiedades que, en este mismo mundo de la experiencia cotidiana, son poseídas en alto grado por dichos entes. Por lo menos, nada se opone a considerarlo así, y ciertamente que, siendo ésta una hipótesis simplificadora de nuestra teoría y que no encierra ninguna dificultad mayor, es preferible adherirse a ella. En efecto: como nuestras afirmaciones usuales son elípticas, sobreentendiéndose en ellas el prefijado operador 'Sucede en este mundo que', si las verdades literarias usuales como 'Don Quijote es delgado', 'Mudarra venga a sus hermanos de Lara', 'San Daniel es patrón de Oleza', etc., no fueran verdaderas en este mundo, o lo fueran en él sólo en escasa medida —en medida inferior al 50 %, siendo, pues, más falsas que verdaderas en este mundo—, entonces no podrían nunca ser comparadas esas verdades con verdades de las que usualmente proferimos, y no tendría sentido, p.ej., decir que los paisajes de mi pueblo no son tan hermosos como los de Oleza, o que alguien es casi tan ardiente enamorado como Tristán, o tan vengativo como Brunilda. Además, si en este mundo (de la experiencia cotidiana) fuera bastante falso, p.ej., que haga ahorcar Pedro Crespo al capitán Alvaro de Ataide, entonces, para que, diciendo que eso es verdad, se dijera algo al menos tan verdadero como falso —o sea: algo más bien cierto—, fuera menester parafrasear esa oración de modo no usual, p.ej. prefijándole el operador 'En el mundo del Alcalde de Zalamea'. Y, si bien no se ve daño o desventaja mayor en acudir a esa paráfrasis, tampoco parece conveniente *tener* forzosamente que hacerlo (explícita o, al menos, implícitamente) cada vez que se evoque esa verdad, incluyendo, por lo tanto, los casos en que esté inmersa la oración con que se lo invoque en un contexto más amplio —p.ej., esté sepultada bajo varias capas de operadores doxásticos o similares

Copyrighted material

(como 'Basilio piensa que') y otros. Porque el que Basilio se acuerde de que Pedro Crespo hace ahorcar a Alvaro de Ataide no equivale forzosamente a que se acuerde de que, en el mundo del Alcalde de Zalamea, Pedro Crespo hace ahorcar a Alvaro de Ataide; pueden aducirse al respecto muchos otros ejemplos todavía más visibles.

Otro argumento más en contra de la tesis de que, en este mundo de la experiencia cotidiana, todas las verdades literarias corrientemente admitidas sólo tienen un grado de verdad inferior al 50 % estriba en que normalmente se considera *verdad* (sobreentendiéndose seguramente: algo al menos tan verdadero como falso, e.d. más bien verdadero) que Félix de Montemar es un joven libertino que abandona a su amada y contempla su propia muerte; y, a la vez, normalmente se considera *falso* (sobreentendiéndose seguramente: más falso que verdadero, e.d. bastante falso) que exista Félix de Montemar. Ahora bien, en el mundo del Estudiante de Salamanca ambas cosas son más bien verdaderas; luego es en otro aspecto de lo real —en alguno que normalmente quepa dar por sobreentendidamente aludido, y éste es el mundo vulgar y corriente, o sea: el de la experiencia cotidiana— en el que, siendo más bien verdadero lo primero, es bastante falso lo segundo, la existencia de Félix de Montemar.

Acápite 6.º RELACIONES ENTRE ENTES LITERARIOS Y ENTES QUE SON MAS BIEN EXISTENTES EN ESTE MUNDO

Donde sí surge un problema, y de no poca monta, es en lo tocante a las relaciones que guardan los entes literarios con entes más bien reales en este mundo; a estos últimos, para abreviar, los llamaremos 'entes actuales' (este empleo de la palabra 'actual' es, aquí, técnico, y no pretendo al acudir a él determinar cuál sea el sentido más corriente o normal de ese adjetivo).

El problema es peliagudo. Si indagamos cuáles han sido los príncipes herederos de Dinamarca, daránnos las crónicas una respuesta detallada; en esa lista no estará el nombre de Hamlet; por ello, concluiremos que es bastante falso que, en este mundo de la experiencia cotidiana, haya habido un príncipe de Dinamarca que sea Hamlet; e.d. es preponderantemente bastante falso que Hamlet haya sido príncipe de Dinamarca. Pero es una de las verdades literarias corrientes el que sea (más bien) verdad que Hamlet fue príncipe de Dinamarca. Muchos otros ejemplos similares hacen resaltar la dificultad: un recuento de los moradores del bulevar parisino Richard Lenoir —que hubiéramos podido obtener mediante escrupulosa encuesta entre los porteros y vecinos, de un determinado período— no incluiría el nombre de ningún comisario de policía que se llamara 'Maigret'; y, así, concluiríamos que es preponderantemente bastante falso que ese comisario de policía haya sido morador del bulevar en cuestión; pero que (es más bien verdad que) sí lo ha sido es una de las verdades a las que más familiarizados están los lectores de Simenon. Similarmente, estamos seguros de que es

Copyrighted material

preponderantemente bastante falso (e.d. que es, en este mundo de la experiencia cotidiana, bastante falso) que haya pájaros, bosques y moscas en el Sol, siendo en cambio más bien cierto que sí los hay en el mundo ciranesco. Por otro lado, una obra como la de Cyrano de Bergerac contiene o entraña afirmaciones que están en contradicción con las ciencias naturales, de suerte que, si ciertas leyes naturales son bastante verdaderas, entonces las aludidas afirmaciones son bastante falsas. Pero esa contradicción aparece porque están involucradas *relaciones* entre entes literarios y entes actuales —éstos últimos pueden ser universales, o sea clases, que tengan un número finito o infinito de miembros; mas en este caso la relación involucrada no será la de mera ejemplificación de una de ellas, sino, p.ej., la de ejemplificación a la vez, y en grado elevado, de dos propiedades opuestas entre sí en este mundo.

De esas consideraciones se desprende la conveniencia, al proponer un tratamiento detallado de los entes literarios, de seguir estas dos pautas:

1.ª) Cuando estemos frente a una oración que, salvo prueba de lo contrario, y en virtud de los indicios de que disponemos, nos veamos llevados a considerar como una verdad literaria, si esa oración no entra en contradicción con ninguna verdad histórica o científico-natural, entonces cabe decir que la oración en cuestión es más bien verdadera aun en este mundo, salvo prueba o indicio suficiente en sentido contrario. (Tal indicio viene dado cuando hay motivos para atribuir menos verdad a lo dicho por esa oración, o por el relato del que forme parte, que a lo dicho por ciertos enunciados que impliquen la negación de esa oración y que formen parte de otros relatos. Volveré más abajo sobre esta cuestión, dedicándole el Ac.8.º; vide especialmente el último párrafo de ese Acápite.)

2.ª) Cuando estemos frente a una oración así (como la considerada en el punto 1.º), pero que entre en contradicción con (enunciados a los que estimemos como) verdades científicas sobre este mundo (verdades históricas o científico-naturales), entonces es que está involucrada cierta relación entre un ente actual (p.ej., el Sol, o el Bulevar Richar Lenoir, o la propiedad de ser un bosque, o la de ser una estrella, o la de ser un pájaro) y un ente literario; o, más exactamente, es que, a través de un ente literario, que viene a constituir un eslabón conectante, queda involucrada una relación entre dos entes actuales (p.ej., la propiedad de ser un destacado comisario de policía y la de vivir en el Bulevar Richard Lenoir, la de ser un pájaro y la de vivir en una estrella, etc.); y, en tal caso, debemos considerar que la verdad literaria es, en este mundo, por lo menos tan falsa como es verdadera la verdad científica que implica a la negación de esa verdad literaria. En esos casos, reinterpretamos normalmente la verdad de ficción prefijándole el operador "en el mundo..." y rellenamos los puntos suspensivos con alguna denominación del mundo en cuestión, generalmente una que se saque del título del relato principal —para nosotros— acerca de ese mundo. Es en ese mundo donde la existencia del ente literario en cuestión es más bien real.

Cuadra aquí subrayar que no están en tela de juicio todas las relaciones entre entes actuales y entes literarios; por lo tanto, no todas esas relaciones deben entenderse como privadas del disfrute, en este mundo de la experiencia cotidiana, de un grado de verdad de al menos 50 %. ¡Lejos de eso! Muchísimas rela-

Copyrighted material

ciones entre entes actuales y entes literarios son maś bien existentes y hasta bastante existentes (más reales que irreales) en este mundo de la experiencia cotidiana. Tales son, p.ej., ciertas relaciones expresadas por verbos de actividad mental ('pensar en', 'enamorarse de', etc.), las que vienen implicadas por oraciones comparativas verdaderas ('Teobaldo es más parlanchín que Fray Gerundio de Camapzas', 'Amalio es más avaro que el padre de Eugenia Grandet') que conectan dos oraciones atómicas, en una de las cuales figura un nombre que designe a un ente actual, figurando en la otra un nombre que designa a un ente literario. Pero las pautas que acabamos de sentar no excluyen que esas oraciones puedan ser más bien verdaderas en este mundo, pues tales verdades mixtas no entran en conflicto con verdades científicas sobre este mundo.

En lo tocante a los entes actuales, nada impide —al revés, razones de peso obligan a— considerar que muchos de ellos tienen también existencia más bien real en *mundos fantásticos* (llamamos así a mundos en los que tienen existencia más bien real unos u otros entes literarios). Así, Rusia, Napoleón, Europa, Alejandro I, etc., tienen existencia más bien real en el mundo de "Guerra y paz" tolstoyano (un mundo al que llamamos así porque lo descubrió e investigó Tolstoi quien nos relató algunas cosas sobre él en su escrito "Guerra y paz"). Londres tiene existencia más bien real en el conam-doylesco mundo de Sherlock Holmes; y así sucesivamente. En cada mundo fantástico hay una amplísima gama de entes actuales. Gracias a ello puédese establecer un nexo entre ese mundo y el de la experiencia cotidiana, y podemos, o pueden ciertos literatos, por la imaginación, tener acceso a ese mundo (vide infra, Ac. 9.°); no nos sería accesible un mundo que no tuviera mucho en común con el de la experiencia cotidiana.

Claro está que *la regla de conclusión existencial* (que es la regla: xz ⊢ x.z, o sea: si x ejemplifica a (= posee como propiedad a = es miembro de) z, entonces x y z existen —esta regla no es la misma que la de generalización existencial, pero está estrechamente emparentada con ella, por supuesto) no permite concluir, del grado de verdad de la premisa, el de la conclusión; lo único a lo que nos autoriza es a extraer de la afirmación de la verdad —en uno u otro grado— de la premisa, la afirmación de la verdad —en uno u otro grado— de la conclusión. Por ello, aunque en cierto mundo guarde cierto ente determinada relación con otro en un grado elevado, puede que, no obstante, ese ente carezca, en dicho mundo, de un grado elevado de existencia, y sólo tenga en él un modesto grado de realidad. Eso es lo que sucede, en verdad, con muchos entes literarios en este mundo: existen en él, y en él guardan con entes actuales, en un grado de al menos 50 %, determinadas relaciones; pero, así y todo, no existen en este mundo sino en débil medida, inferior al 50 %.

No obstante, en la medida de lo posible sí conviene asignar a un ente que, en un mundo, tenga propiedades y relaciones en medida de al menos 50 %, una existencia de al menos ese grado, sobre todo cuando las relaciones en cuestión no sean marginales en ese mundo, sino constituyentes importantes de la trama del mismo, al menos en algunos aspectos. Napoleón no parece que sea existente en medida inferior al 50 % en el mundo de "Guerra y paz" (no parece que sea, en ese mundo, bastante irreal, sino más bien real); ni parece que sea Espartero bas-

Copyrighted material

tante irreal en el mundo de los "Episodios Nacionales"; el que sí lo fuera iría en desmedro de la accesibilidad epistémica de ese mundo desde el nuestro, merced a la cual le fue posible a Galdós investigarlo. Quizá, eso sí, cupiera decir que, a medida que lo que es más bien verdadero de cierto ente en un mundo o aspecto de lo real que constituya el emplazamiento primario de ese ente deja de ser verdad en otro mundo, el ente en cuestión pasa a ser menos real en ese otro mundo (vide infra, consideraciones al respecto en el Ac.7.º de este capítulo, hacia el final).

Eso explica que, cuando decimos que Don Quijote nació en La Mancha, no sea menester —ni tenga justificación— el inventarse una Mancha paralela, diferente de la que conocemos en este mundo. Lo que sucede es que eso es un hecho más bien verdadero o existente no en este mundo sino en el cervantesco mundo de "Don Quijote". Porque el tener lugar cierto hecho en tal lugar en tal lapso es, a su vez, un hecho que puede que tenga diversos grados de verdad en los diversos aspectos de lo real. (Aquí viene a cuento comparar a los mundos posibles con trechos, continuos o discontinuos, de una quinta dimensión. Del mismo modo que, en el espacio tridimensional, el que algo suceda en tal zona del plano tendrá, o puede que tenga, uno u otro valor de verdad en los diversos trechos de la tercera dimensión —de la altura—, y del mismo modo que, en el espacio-tiempo tetradimensional, el que algo suceda en cierta zona del espacio tridimensional tendrá, a su vez, uno u otro valor de verdad según los diversos lapsos temporales, semejantemente el que algo suceda en determinado sitio y en determinado momento (o sea: en determinada zona, tetradimensionalmente circunscrita, del espacio-tiempo) tendrá uno u otro valor de verdad en los diversos trechos de la quinta línea o dimensión: la de los aspectos-de-lo-real o "mundos-posibles". Aunque esa comparación no ha de tomarse literalmente, porque también los lugares y los lapsos de tiempo son aspectos de lo real; y porque, más que constituir una única dimensión, los aspectos de lo real, al poderse aplicar unos sobre otros en combinaciones aplicacionales infinitas, vienen a constituir infinidad de dimensiones; con la doble particularidad de que cada aspecto figura como un punto, o un trecho, en cada una de esas dimensiones y de que no es irrelevante el orden en que se den las coordenadas.)

Por otro lado, al igual que se dan relaciones entre entes actuales y entes literarios (algunas de las cuales son más bien reales en este mundo, otras de las cuales son más bien reales en un mundo fantástico en el que el o los personajes literarios en cuestión gocen de existencia más bien real, y otras de las cuales, finalmente, sean más bien reales tanto en este mundo como en el mundo fantástico considerado), del mismo modo se dan relaciones entre entes literarios uno de los cuales carece de existencia más bien real en un mundo fantástico en el cual sí la tenga el otro. Así, p.ej., un personaje literario o legendario inicialmente conocido por determinado relato puede reaparecer en otro relato, en el que se le atribuya un papel diferente y hasta tal vez características diversas. Aplícase a un caso así toda la estrategia que hemos articulado para tratar las relaciones entre entes actuales y entes literarios: el mundo fantástico en el que inicialmente situábamos al ente literario del que se hable en ambos relatos lo consideraremos como haciendo las veces del mundo de la experiencia cotidiana —para estos

Copyrighted material

efectos únicamente, se entiende—; en la medida en que no choque con las verdades acerca de ese mundo el darse una relación que le atribuya el segundo relato, esa relación podrá ser afirmada como dándose en ese mundo; si hay choque, entonces para evitar incongruencia se supondrá que la relación se da en el mundo fantástico que nos es presentado por el nuevo relato, y que en este último mundo tienen existencia más bien real los dos entes involucrados en la relación.

Acápite 7.º IDENTIDAD DE UN ENTE LITERARIO DE UN MUNDO-POSIBLE A OTRO

Consagraré este Acápite a un problema que cabe abordar a la luz de la cuestión de las discrepancias entre diferentes relatos sobre los mismos entes literarios.

Trátase del problema de la identidad a través de las fronteras que separan diversos aspectos de lo real o mundos posibles.

Son conocidas versiones mutuamente contradictorias de las vidas de Fausto (Marlowe, Goethe, Mann), de Andrómaca (Homero, Euripides, Virgilio, Séneca, Racine), de Don Quijote, de Roldán, de Mudarra, y de muchos otros. A este respecto podríamos, en primer lugar, afirmar que se trata de personajes diferentes en los diversos relatos mutuamente contradictorios (o hasta incompatibles, en algunos casos, como cuando en uno se dice de uno de esos personajes que es bastante cierto determinado hecho, diciéndose en otro que ese suceso es más bien falso). De manera general, no disponemos de ningún criterio general de identidad o diferencia al respecto. Fuera gratuito el seleccionar un conjunto de hechos esenciales y decir que, p.ej., son idénticos los respectivos Roldanes de dos relatos diferentes ssi comparten esos hechos nucleares o esenciales. Tal concepción aristotélica de la esencia, como opuesta a los accidentes, la hemos descartado: es arbitrario, gratuito y teoréticamente infecundo por demás decir que Hobbes era esencialmente hombre pero accidentalmente inglés, accidentalmente un hombre de los siglos XVI-XVII, accidentalmente autor del "Leviatán", etc. ¡No! Hobbes es, por esencia, un ente que, en este mundo de la experiencia cotidiana, es un inglés, monárquico absolutista, nacido en Malmesbury en 1588, etc. De él es, por esencia, verdad todo eso —todo lo que de hecho le sucedió— relativizado, eso sí, al mundo de la experiencia cotidiana (e.d. lo que le es esencial es el resultado de tal relativización). Similarmente, no hay por qué suponer que Napoleón fuera accidentalmente emperador y esencialmente corso, o también acaso accidentalmente corso. Son vanas y estériles semejantes disquisiciones y elucubraciones sobre lo esencial y lo accidental. Napoleón tiene, por esencia, la propiedad de ser en este mundo lo que ha sido en este mundo. Y el resultado de desrelativizar una afirmación sobre Napoleón amputándole el prefijado operador 'en este mundo' (u otro con él emparentado, como 'sustantivamente', 'prevalentemente', etc.) no tiene por qué ser esencial de

Copyrighted material

Napoleón. Ni siquiera tiene por qué ser esencial (en el sentido de: algo necesario, algo verdadero en cada mundo posible) de Napoleón el ser corso, o el tener ciudadanía francesa (entiéndese, en cada caso, el que ejemplifique la propiedad en cuestión en una medida de al menos 50 %, o sea: que sea su ejemplificarla al menos tan verdadero como falso). Pero, si llegamos a ese punto, ¿por qué iba a ser esencial de Napoleón el ser hombre (entendiéndolo del modo recién apuntado)? En un mundo-posible en que la especie humana en este planeta no haya llegado a alcanzar el nivel humano y se haya quedado en su nivel hominiano o prehominiano, hubiera podido, con todo, sucederse una secuencia de engendramientos biunívocamente correlacionable con la que, en este mundo, ha desembocado en Napoleón; y el vástago de esa línea en ambos mundos o aspectos de lo real, ¿por qué va a ser diferente?

En torno a este problema, los autores contemporáneos se dividen en: un grupo, representado por David Lewis, que rechaza que puedan ser idénticos un ente de (o en) un mundo-posible y un ente de otro; y un grupo que dice que sí pueden serlo, representado por Alvin Plantinga. Lewis arguye con el principio de indiscernibilidad de los idénticos en la mano. Plantinga replica que lo que es verdad esencial de Fernando VII (y, por ende, constitutiva o esencialmente suyo) es, no su ser felón a secas, sino su ser felón *en este mundo;* por eso puede tal individuo ser idéntico a un ente que, en otro mundo, no es felón. (Podría, en efecto, haber una novela pseudohistórica en la que se narrara que Fernando VII cumpliera sus promesas.) ¡De acuerdo! Pero entonces resulta de ahí que el ser felón Fernando VII no es algo verdadero a secas o afirmable con verdad; lo único afirmable con verdad es su ser felón *en este mundo;* y de ahí se desprende que no es lo mismo lo que llamamos 'este mundo' que el mundo real, e.d. que la realidad. Porque, eso sí, ser verdad es lo mismo que ser verdad en la realidad, en el mundo real. Podría, alternativamente, decirse que este mundo es lo mismo que el real; y que, por lo tanto, es verdad *a secas* que Fernando VII es felón; sólo que no sería eso negado del mismo individuo en otro mundo, pues lo único que sucedería sería que en-ese-otro-mundo-no-sería-felón, lo cual no contradice su ser felón a secas. Mas semejante solución va en contra del intento central con el que se postulan mundos-posibles: el de sostener que ciertos hechos que tienen lugar en este mundo no ocurren en mundos alternativos; a tenor de la solución que estamos imaginando, nunca un hecho que suceda en este mundo dejaría de suceder en otro; en un mundo alternativo lo único que dejaría de suceder sería, no el hecho en cuestión, sino la relativización de ese hecho a *ese* mundo, el-suceder-ese-hecho-en-ese-mundo. Así pues, una solución así resultaría ser —cualesquiera que fueran las intenciones de sus propugnadores— una forma de necesitarismo más cruda, menos matizada, que la modalidad gradualista y aspectual de necesitarismo que está incorporada a nuestro propio planteamiento.

Así pues, lo que hay de correcto en la réplica de Plantinga a Lewis tan sólo puede ser aceptado en el marco de una concepción como la aquí expuesta, en la que se diferencie entre *realidad* o mundo-real, por un lado, y este mundo (el "actual" si se quiere llamarlo así), por otro, sosteniéndose, en consecuencia, que este mundo es un aspecto de lo real nada más, pero que el mundo real engloba a *todos* los aspectos, y esos aspectos son los diversos mundos-posibles.

Copyrighted material

Entonces, sí, no es lo mismo ser-verdadero que ser-verdadero-en-este-mundo; este mundo tendrá cierta supremacía óntica (aunque relativa no más) sobre los mundos fantásticos, pero no puede detentar la exclusividad de ser real o existente (aunque Plantinga inventa un escabroso y artificial distingo entre *ser existente* y *tener lugar (obtaining),* en el que no deseo entrar aquí). Si fuera lo mismo este mundo que el mundo real o la realidad, sería lo mismo ser-verdad-en-este-mundo que ser-verdad a secas; y, entonces, cobraría validez el argumento de Lewis, justificándose con ello su enfoque con todas las enormes desventajas que encierra (en definitiva, y camúflese como se camufle, nos lleva a un necesitarismo rígido y *absoluto,* como el de Spinoza o Leibniz —el de éste último era un necesitarismo a regañadientes, es verdad—, pues de un individuo dado nunca podría decirse, salvo impropiamente y estirando los sentidos de ciertas palabras, que ese mismo individuo se comporte en otros mundos-posibles, en lo más mínimo, de modo diferente de como se comporta en este mundo).

Pero Plantinga, tras haber sentado un principio correcto (el de que no es verdad, o no es una verdad "esencial", de Napoleón, p.ej., el ser emperador, sino el serlo-en-este-mundo), incurre en el consabido error del accidentalismo aristotélico: así y todo —precisa— cada ente tiene unas cuantas propiedades que posee, uniformemente, en cualquier mundo-posible, variando sólo, de unos mundos a otros, las demás. ¿Por qué? Bástale a un ente en un mundo, para ser idéntico a un ente en este mundo, el que sea verdad del primero que ese ente tiene, en este mundo, todo lo que en este mundo tiene el segundo. Porque si es verdad de dos entes que son indiscernibles en un mundo, entonces son indiscernibles en *todos* los mundos; y, en ese caso —por el principio de identidad de los indiscernibles—, son un solo y mismo ente. La mayor de este argumento se prueba así: si, en w, son indiscernibles x y z, entonces es que, para *cualquier* característica dada, son estrictamente equivalentes: el que, en w, tenga x esa característica y el que, en w, la tenga z; una de esas características es la de *ser el mismo ente que x.* (Como lo voy a aclarar tres párrafos más abajo, tener una característica un ente es que a éste se le aplique con verdad cierta fórmula o matriz.)

Verdad es que el limitarnos a eso no nos brinda criterio alguno de identidad. Pero el pedir más que eso tampoco nos ofrece ningún criterio. Por más que digamos que es esencial de Napoleón esto o aquello, subsistiría siempre, al cruzarse la frontera de un mundo-posible a otro, la duda acerca de si se trata del mismo ente o no. Si decimos a lo Aristóteles que lo único esencial de Napoleón es ser hombre, excluimos a ranas y flores, pero no excluimos de entre los candidatos a entes idénticos a Napoleón (o sea: a entes que (no) son (sino) Napoleón) a un individuo humano bisexual o trisexual nacido, en cierto mundo-posible, en el siglo XXII en el planeta Saturno, que en ese mundo-posible sería, en ese siglo, de lo más habitable; en ese mundo-posible habría individuos humanos de tres sexos y de combinaciones varias entre los mismos.

Vale más, a mi juicio, renunciar a esas constantes o rasgos esenciales, lisa y llanamente, por lo arbitrario y gratuito de postular a unos u otros. La identidad entre un individuo en el mundo w y un individuo en el mundo w' —como la que se da entre un individuo en el lapso e y un individuo en el lapso e'— viene determinada, no por cuánto se parezcan, sino por su ser el mismo individuo, e.d. por ser,

Copyrighted material

"ambos" (idénticos a) un ente que se caracteriza por un nivel existencial dado, e.e. por un contenido veritativo peculiar, propio, irrepetible, del hecho de su existencia (lo que quiere decir —como se explicó en el cap.5.º de esta sección— que cada función alética sea tal que el valor de verdad escalar que a(l hecho de) la existencia del primero haga corresponder esa función alética es el mismo valor que hace corresponder a la existencia del segundo). La identidad es, pues, más básica que la indiscernibilidad si es que a ésta se la entiende desrelativizando las características atribuibles, quitándoles los imprescindibles prefijos relativizadores, diversos según de qué individuo y de qué característica se trate (lo esencial de —y, por ende ,lo determinante de ser (idéntico a)— Robespierre no es el ser un vigoroso republicano, entre otras cosas, sino el serlo en este mundo en 1794, pues Robespierre no lo era, salvo en exigua medida, en 1784, p.ej.).

Llamamos *característica* a una matriz pero relativizadamente a (las ocurrencias libres de) cierta variable (o pronombre terciopersonal indizado) que en ella figure; y el atribuir una característica a un ente se hace, o bien asignando, por medio de cierta interpretación, a esa variable el ente en cuestión, como siendo denotado por ella (es lo que se llama: 'asignar un valor a la variable' —y eso se hace cuando, en un contexto, 'él' está denotando a cierto individuo particular determinado), o bien reemplazando uniformemente cada ocurrencia libre de esa variable por una expresión que denote al ente en cuestión. Esa atribución equivale a decir que el ente en cuestión *tiene* esa característica (o que la satisface).

Hechas esas aclaraciones, es oportuno precisar que lo que las precedió no debe entenderse como si cada característica deba forzosamente y siempre ser relativizada —so pena de dejar de tener sentido— por la prefijación de operadores modales y/o temporales. No es eso. Es que sólo el resultado de debidas y suficientes relativizaciones es algo esencial a ciencia cierta; una característica sin esos operadores prefijados puede ser no esencial de un ente por la buena y sencilla razón de que puede ser que su atribución al ente sea verdadera en algunos aspectos siendo, empero, del todo falsa en otros aspectos. Lo esencial de un ente es, pues *(todo)* lo de él afirmable con verdad; y sólo está garantizada la *afirmabilidad-o-rechazabilidad* una vez que hayamos prefijado suficientes y oportunos operadores. Sin ellos subsiste la verdad de la instancia correspondiente del tercio excluso (del ente en cuestión será verdadera, en cada aspecto de lo real, la disyunción entre esa característica y cualquier negación de la misma), pero no estará garantizada la afirmabilidad-o-rechazabilidad de la característica (su ser, o bien verdadera del ente en todos los aspectos, o bien totalmente falsa, de ese ente, en todos los aspectos).

En todo eso, nuestro enfoque, aun pareciéndose al de Leibniz, difiere de él. Para el filósofo de Leipzig, cada característica debe ser relativizada a un momento del tiempo —a menos que ya contenga ella, claro, el necesario prefijo relativizador—; sin ello sólo cabría hablar elípticamente. Pero de ahí se siguen muchos y gravísimos inconvenientes, como es el de que nada hay en común entre alguien que sea estudioso en 1870 y alguien que lo sea en 1970, pues no habría ninguna característica de ser estudioso a secas; y también el de que no hay

Copyrighted material

cómo decir en qué consista el cambio, pues, para decirlo, debe tener sentido amputar a una característica temporalizada el prefijo temporalizante y decir que el resultado de esa amputación es más verdadero al relativizarlo a cierto momento del tiempo y menos verdadero al relativizarlo a otro momento.

Nuestro planteamiento, pues, a diferencia del de Leibniz, no excluye matrices sin relativización temporal (o modal); pero no garantiza que a tales matrices o características pueda aplicarse el principio —que en nuestro sistema no es generalmente válido— de afirmabilidad de las alternativas (vide supra, Ac.6.º del cap.3.º de esta misma Secc.II). Mas lo esencial de un ente es lo *realmente verdadero* de él, o sea: lo que, por ser verdadero de él en todos los aspectos de lo real, es afirmable con verdad respecto de él.

Incidentalmente, cabe ahora añadir esta precisión complementaria: lo que, a lo mejor, sí es correcto es sostener que, para cada ente que tenga un nivel de existencia abigarrado, o no uniforme —o sea: que exista más en ciertos aspectos y menos en otros—, hay algún mundo que constituye su emplazamiento primario: para los entes actuales, el emplazamiento primario sería este mundo; para Don Quijote, Sancho Panza y Rocinante, el mundo cervantesco de "Don Quijote", etc. (Bueno, no es menester suponer que cada ente con nivel existencial abigarrado tenga un emplazamiento primario; basta con suponer que lo tienen muchos entes así, y concretamente que lo tienen todos o los más entes actuales y no pocos entes literarios.) El emplazamiento primario de un ente será un mundo, w, tal que, en w, el ente en cuestión posee un grado de realidad prioritario sobre el grado de realidad que posea en cualquier mundo ajeno a w (siendo w' ajeno a w ssi: si un aspecto está subsumido por w', no lo está por w). Cabría decir que, si x es un ente y w es su emplazamiento primario, entonces, a medida que el conjunto de hechos verdaderos de x en mundos w^1, w^2, w^3..., va distanciándose en su contenido del conjunto de hechos verdaderos de x en w, x va viendo achicarse su grado de existencia: será menor en w^1 que en w, menor en w^2 que en w^1, y así sucesivamente. Y para que x sea más bien real en un mundo, w', será menester que en w' sean verdaderos de x hechos que formen un subconjunto apreciable del conjunto de hechos que, en w, son verdaderos de x. Esas nociones son imprecisas. Pero lo que acabo de exponer es el mero esbozo de una hipótesis que vale la pena desarrollar y meditar.

En todo caso son harto intrincados los problemas de la identidad, del seguir tratándose de un mismo ente, de un lapso a otro y de un mundo a otro. No son más complejos para los entes literarios que para los que denominamos, en el Acápite anterior, 'actuales'. Lo que sucede es que, desde el momento en que se aborda este problema de la identidad a través de las fronteras que dividen a los mundos posibles (a los aspectos de lo real, según nuestro enfoque), hasta los entes actuales se convierten en cuasiliterarios, entendiendo por 'ente cuasiliterario' un ente que, aunque sea actual (aunque sea, pues, preponderantemente real, e.d. más bien existente en este mundo de la experiencia cotidiana), es también, sin embargo, más bien existente en cierto mundo fantástico; y, desde luego, muchas cosas que son verdaderas de él en ese mundo son del todo falsas en este mundo, y viceversa. Así, p.ej., un personaje abominable en este mundo, como Kenan Evren, con su carácter —en este mundo— sanguinario y feroz, puede ser

Copyrighted material

idéntico a un personaje que, en otro mundo, se arrepiente de sus pecados, es bondadoso y se pone al lado de los pobres y explotados (sobre el ser Kenan Evren así podría escribirse una interesante novela de política-ficción); pero ese mundo alternativo es un mundo fantástico y un relato que narre sucesos que en él tienen lugar será un relato literario; al salirse de este mundo y describirse un mundo alternativo entramos en un mundo fantástico y, al relatar lo que en él ocurra, hemos pasado el dintel de la literatura; tarea, desde luego, nada menospreciable, pues esos mundos fantásticos, aunque sea prioritario sobre ellos este mundo de la experiencia cotidiana, son, así y todo, ellos también constituyentes del mundo real, de la realidad globalmente tomada; y son constituyentes que contribuyen a la riqueza, variedad y perfección de la realidad —globalmente tomada—, a la armónica y multifacética cohesividad del conjunto que no sólo no excluye, sino que conlleva, desarmonías parciales, conflictos y contradicciones, y se plasma, a través de ellas, en una más excelsa y sublime sinfonía en la que, por medio de los mismos choques, discordancias y antinomias, todo coadyuva y concurre a la fastuosa y tornasolada magnificencia de la realidad en su conjunto.

Una teoría correcta sobre el tema de la identidad de un ente a través de los linderos entre diversos mundos-posibles no puede ser muy informativa (ni es informativa tampoco cualquier otra teoría al respecto, salvo si se rechaza rotundamente la identidad en cuestión, de manera general). En todo caso, lo que sí hay que descartar y recusar es la elucubración de que un ente en un mundo pueda ser idéntico a dos entes diversos entre sí en otro mundo; eso sí está vedado por los principios de identidad de los indiscernibles y de indiscernibilidad de los idénticos.

Acápite 8.º CORREFERENCIALIDAD DE NOMBRES DE ENTES LITERARIOS Y SOLUCION AL PROBLEMA DE RELATOS ALTERNATIVOS SOBRE EL MISMO PERSONAJE

Volviendo a nuestros entes literarios, para ellos como para los demás carecemos de criterio externo de identidad, de un criterio que nos permita colegir la identidad, o la diferencia, entre "dos" (lo que, putativamente, serían dos) entes en dos mundos. Podemos tener indicios, pero nada más. En principio, lo que constituye el indicio mejor es la intención del autor de un relato de referirse a un ente que ya conocemos por otro relato. Claro que no siempre está clara la intención del autor, eso es verdad. Lo que hace que un nombre pronunciado por una persona y un nombre —idéntico o diverso— pronunciado por la misma persona en otro momento o por otra persona diferente hagan referencia al mismo ente es simplemente esto: que, al ser pronunciado el uno y al serlo el otro, el mismo ente se persone o presente por y en sí mismo a la mente de quien lo pronuncia. Lo que hace correferenciales a dos ocurrencias del mismo nombre, ya sea en bocas diferentes

Copyrighted material

ya en la misma boca en períodos diversos, no es, pues, como lo cree Kripke, el que haya un nexo causal ininterrumpido de transmisión del nombre, a partir de un bautismo originario. Obviamente, la transmisión del nombre no basta para asegurar que subsista la misma referencialidad. Si alguien denomina 'Larjul' a un barco y, al ir cambiando las partes de éste, llega un momento en que el resultado no es el mismo barco —pues no tiene ni parte alguna en común, ni una estructura en común, con el original ,con el agravante de que se ha efectuado demasiado bruscamente el reemplazo de muchas partes del navío, o de partes muy importantes del mismo—, pero, sin percatarse del cambio, se ha denominado, sin interrupción, al resultado de cada modificación 'Larjul', como al original, la gente, al final, llamará así a un ente diferente del originario; porque, al pronunciar ese nombre, lo *evocado* será otro ente, no el ente originario. Sin contar con que los desplazamientos semánticos pueden producirse sin que sea el objeto nombrado el que, por demasiadas o demasiado rápidas alteraciones sucesivas, dé lugar al cambio de identidad. (Se han elaborado, al respecto, ejemplos muy sutiles e ingeniosos que me abstengo aquí de comentar.)

Entonces, ¿qué es aquello en lo que estriba la correferencialidad? Ya lo he indicado: en el evocar el mismo ente. Para una persona, x, un nombre, z, nombra a un ente, u, durante un lapso, e, en la medida en que sucede lo siguiente: en cada ocasión en que, dentro del intervalo e, x pronuncia —en voz alta o para sus adentros— a z, u se persona a, y en, la mente de x. Y algo similar sucede si, en vez de una persona, hablamos de una comunidad lingüística (sin entrar aquí en el problema de la posibilidad de un lenguaje privado): en esa comunidad, el que un nombre se refiera o nombre a un ente es que, al ser pronunciado el nombre en la comunicación entre dos miembros de la comunidad —y salvo irregularidades debidas a interferencias, como inatención, ruido, despiste—, el ente nombrado pasa, de estar presente a la mente del hablante únicamente, a estar presente también a la del oyente, o a incrementar el grado de presencia a la del último, eventualmente.

Esa dilucidación de la correferencialidad aplícase por igual a dos ocurrencias diferentes del mismo nombre-tipo en contextos diversos o a ocurrencias de dos nombres-tipo diferentes. Pero lo que acabo de decir es una dilucidación, y no constituye un criterio, pues el que dos nombres evoquen al mismo ente, el que hagan presentarse a la mente al mismo ente, no es algo que podamos —en alguna medida elevada— comprobar empíricamente con los órganos sensoriales externos y en un acto de comprobación intersubjetivamente corroborable. Eso no quiere decir que no haya modo alguno de comprobarlo, pero trátase de indicios, nunca de corroboraciones intersubjetivamente fehacientes y definitivas. El principal indicio es la descripción: por el principio de indiscernibilidad de los idénticos, si lo evocado por un interlocutor tiene, en este mundo, tales características y lo evocado por el otro carece, en este mundo, de ellas (o sea :no posee las mismas características en la misma medida), es que están evocando entes diversos. En caso de que no se constate tal discrepancia, y de que se constaten convergencias descriptivas importantes, habrá indicios razonables de correferencialidad. De esos indicios, cuando alcanzan un cierto umbral, y cuando los indicios en sentido contrario son escasos y con una explicación no forzada se los logra despejar,

Copyrighted material

saltamos normalmente a la conclusión de que se da esa correferencialidad; pero prueba contundente nunca la tenemos (si es que hay pruebas contundentes de algo).

Además, no se olvide que la correferencialidad puede ser relativizada, como puede serlo la referencia en general: al ser leído por Erlinda un relato, cierto nombre puede denotar, para ella, a cierto personaje; al ser leído por Nuño, puede denotar el mismo nombre, para él, a otro personaje. Tampoco es seguro que lo más interesante sea saber qué ente es denotado por el nombre para el autor.

No quiero decir con todo eso que el problema se desvanece o que carece de sentido. Lo que sucede es que es tremendamente complejo y se divide en diferentes subproblemas entrelazados por intrincados nexos. Quiza, de todos esos subproblemas, el central sea el de saber, no tanto cuál sea o cuáles sean las referencias de ciertos nombres que figuren en ciertos relatos para la mayoría de los lectores, sino cuál sea o cuáles sean el o los modos más interesantes de dar referencia a esos nombres; pero reconozco que eso de 'interesante' es bastante ambiguo e impreciso. Quiero decir: qué interpretación, qué lectura referencial, propondría uno como susceptible de revelarnos facetas más acusadas y esclarecedoras de lo real. Y, en general, ello se logra más a menudo postulando correferencialidad que postulando referencialidad diferente.

No cabe duda —paréceme a mí— que Avellaneda quería referirse al mismo caballero andante que había descubierto, con su imaginación, Cervantes; si lo consiguió o no es dudoso —no podemos escrutar el cerebro de quien se hizo llamar así— pero yo creo que el propio Cervantes, y hasta el propio Don Quijote en su testamento cervantesco, nos hacen ver que sí lo consiguió; no dijeron que Avellaneda contara cosas verdaderas de otro ente o personaje diferente de Don Quijote, sino cosas falsas (sobreentiéndese: bastante falsas en el principal mundo quijotesco que es el cervantesco) acerca de Don Quijote. En un caso así cabe decir que en cierto mundo fantástico es más bien verdad lo que dice Cervantes y en otro es más bien verdad lo que dice Avellaneda. (Por otro lado, lo que narra Montalvo puede ser más bien verdad en el mundo cervantesco, o acaso en un submundo de ese mundo, pues cada mundo engloba o subsume infinidad de submundos, que son subaspectos del mismo.) Pero ¿cuál de esos mundos es prioritario sobre el otro? ¿Cuál es, en cambio, más secundario o recóndito? Y ¿en cuál de esos mundos tiene la existencia de Don Quijote un grado de realidad que sea prioritario respecto del que tenga en el otro? A tenor de lo apuntado más arriba, esta última pregunta equivaldría a: ¿cuál de esos dos mundos es el emplazamiento primario de Don Quijote? (Entre paréntesis sea dicho: cabe preguntarse si el emplazamiento primario de un ente ha de ser un mundo prioritario respecto de emplazamientos secundarios suyos. No parecería justificada una respuesta afirmativa, en general.) En el caso aludido contestaríamos, seguramente, que el emplazamiento primario es el cervantesco; porque es Cervantes no sólo el originario descubridor de Don Quijote y (alguno de) su(s) mundo(s), sino —y esto es mucho más decisivo— quien, de entre esos dos autores, nos narra sucesos que parecen caracterizar mejor a Don Quijote y que tienen mayor relieve entitativo; además, el mundo cervantesco parece prioritario sobre el ave-

Copyrighted material

llanedesco porque parece estar mejor organizado, más vigorosamente trabado, poseer mayor realce y grandeza. Indicios son ésos de que ese mundo es prioritario sobre el otro, o sea: es relativamente más real que el otro, el cual, a su vez, no es en absoluto relativamente más real que el primero.

Tal sería la pauta que propondríamos para la cuestión del conflicto entre relatos alternativos e incompatibles acerca del mismo personaje: si hay indicios suficientes de identidad, aceptar ésta; si los relatos son compatibles, ver cuál es el más englobante y brioso (por el contenido relatado), o acaso el originario; y considerar que el otro narra hechos en un submundo del mundo narrado en el relato más englobante, brioso, etc. (Esos criterios parciales pueden entrar en conflicto, por lo cual la teoría debe ser pulida y afinada.) Cuando los relatos son incompatibles, aplicar ese mismo tipo de criterios y, deslindando los mundos (a cada relato, su mundo), afirmar que el emplazamiento primario del personaje común es el mundo del mejor relato.

Acápite 9.º—ALGUNAS PUNTUALIZACIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE LOS MUNDOS FANTASTICOS

Este Acápite será consagrado a tres temas relacionados con los mundos fantásticos.

El primero es el de saber qué verdades del mundo de la experiencia cotidiana son también verdaderas en esos mundos. La pauta más razonable parece ser la de, mientras no se opongan a ello indicios de cierto peso, considerar que uno de esos mundos dado es tan poco divergente del mundo vulgar y corriente como sea posible concebirlo. Ello tiene su explicación, pues los mundos divergentes, más distantes por lo que en ellos sucede, del mundo de la experiencia cotidiana son menos fácilmente explorables desde este mundo, menos bien imaginables (y, como veremos en el Acápite siguiente, es por la imaginación —que es una facultad *cognoscitiva*— como entramos en contacto con los mundos fantásticos, como los descubrimos y exploramos). Por ello, cuando un autor nos abre los ojos ante la realidad de cierto mundo fantástico y de sucesos que en él ocurren, podemos explicarnos tanto mejor el acceso cognoscitivo que él ha tenido a ese mundo cuanto más similar al nuestro sea ese mundo.

Por consiguiente, las leyes científicas de este mundo regirán —hasta donde no haya indicios en sentido contrario— también para ese mundo fantástico. Por 'leyes científicas' entiendo: (hechos denotados por) enunciados verdaderos de forma condicional —o implicación— con un cuantificador universal prefijado a toda la fórmula y tales que el número de entes a los que se aplique con verdad la prótasis sea, en este mundo, o en mundos estrechamente emparentados con él, infinito. Muchos autores piensan que una

Copyrighted material

ley científica es un enunciado codicional-subjuntivo de la forma "cada ente es tal que, si fuera verdad de él que p, sería verdad de él que q". En otro lugar ((p:12), arts. 125-135 de la Secc. II) he abordado el tratamiento adecuado de los condicionales subjuntivos. Y posiblemente sea cierto que las leyes científicas son tales que cada instancia de la misma entraña un condicional subjuntivo con la misma prótasis y la misma apódosis. Indicios hay que abonar a favor de esa hipótesis. En todo caso, sí cabe suponer que cada condicional subjuntivo universalmente cuantificado que valga en este mundo vale en principio, salvo indicio convincente de lo contrario, en un mundo fantástico.

También cabe suponer que, salvo indicio en sentido contrario, los más hechos particulares de este mundo son compartidos por el mundo fantástico dado, sea el que fuere. Mientras no se diga lo contrario, suponemos, al leer una novela histórica cuyo argumento transcurre en el siglo XVIII, que entonces ya habían tenido lugar el descubrimiento de América, la guerra de los treinta años, el adueñamiento de la corona de Castilla y Aragón por los Capetos y otros acontecimientos similares (salvo si, p.ej., nos enteramos por la novela de que el movimiento de las Comunidades de Castilla había triunfado a comienzos del siglo XVI y que España se había convertido, desde entonces, en una República).

El segundo problema que quiero abordar en este Acápite es el de si cada relato describe (parcialmente) un solo mundo o una pléyade de mundos. Algunos autores, como David Lewis, suponen lo último y así explican el que no valgan para una novela todas las instancias del tercio excluso —o, más exactamente, de un principio *interno* de tercio excluso, según terminología introducida supra, en el Ac. 7º del cap. 11º—; no valen porque como se debe leer un enunciado de un relato literario, p.ej. del romance de los Siete Infantes de Lara, no es "En el mundo del romance es verdad que...", sino "En todos los mundos del romance es verdad que...". Y claro está, añade Lewis, no es verdad eso sino cuando los puntos suspensivos son reemplazados por una oración que conste en el romance o que se deduzca, en virtud de reglas de inferencia lógicas, de oraciones que en él constan.

Mi respuesta es como sigue: Cada relato describe un mundo: pero cada mundo subsume en sí infinidad de mundos; y, si el mundo dado es calidoscópico —en vez de ser monótono—, entonces subsume en sí mundos, w y w', que, para muchos hechos, p, son tales que w (p) = w' (p) (o sea: el valor de verdad tensorial, o contenido veritativo, del darse en w el hecho de que p difiere del valor de verdad tensorial del darse en w' ese mismo hecho). Normalmente, podemos suponer que un mundo fantástico que nos sea presentado por un relato literario será, con probabilidad, calidoscópico; por ello, habrá enunciados "p" tales que, en ese mundo fantástico, w, ni w (p) sea afirmable con verdad ni lo sea tampoco w (Np) —ni w (Fp)—. Por supuesto, sí serán afirmables con verdad —eso es obvio por todo nuestro planteamiento— w (p+Np) y w (p+Fp). Pero no es cierto que únicamente sean verdad en w los hechos que nos sean narrados por el relato o que se deduzcan, por reglas de inferencia lógicas, de lo que cuenta el relato. Tal afirmación es peregrina e

Copyrighted material

injustificada. Lo que sí es cierto es que ese mundo fantástico, w, *puede* que sea muy variado y que, precisamente, haya en él muchos hechos tales que en este mundo otros hechos de la misma índole son o rechazables o afirmables con verdad (e.d. cada uno de esos otros hechos en este mundo es tal que es afirmable o él o su supernegación) y que, no obstante, no sean en w ni afirmables ni rechazables. Con lo cual las instancias correspondientes del principio de afirmabilidad de los alternativos carecerían de verdad en ese mundo (pero, una vez más, téngase bien presente que nuestro sistema no entroniza ese principio, que se expresa en el esquema "Bp+BFp" —también podemos denominar así, como en el Ac. 6.º del cap. 3.º de esta Sección, al esquema "Bp+BNp", que tampoco es válido en nuestro sistema—).

En nuestro planteamiento no hay el abismo que en otros entre ser verdad en un mundo y ser verdad en un racimo de mundos, pues cada mundo es un racimo de mundos, cada mundo subsume en sí infinitos mundos.

El tercer y último tema que quiero abordar en este Acápite es el de si, como lo he venido haciendo a lo largo de todo este capítulo, el par de operadores que deben usarse para deslindar lo que consideramos "suficientemente" existente en un mundo —el de la experiencia cotidiana u otro— es el formado por 'más bien' y 'bastante' (usado para delimitar lo más bien existente de lo bastante inexistente) o si debe buscarse algún otro par de operadores. Con otras palabras: la cuestión es la de saber si el umbral más interesante de realidad o verdad en un mundo dado, e.d. ese umbral que debe alcanzar la existencia de un hecho para que valga la pena —en contextos usuales— registrarlo en el inventario de lo que sucede en el mundo en cuestión, es el del 50 % o si es otro umbral diferente. Otro aspecto de la cuestión es el de si debe ser el mismo umbral para todos los mundos y para todos los efectos.

El umbral del 50 % ofrece ventajas claras y parece poseer títulos indudables de recomendabilidad. Mas convendría explorar alternativas serias, como la del $100/2\sqrt{2}$ % a la cual estuvimos refiriéndonos en los párrafos finales del Ac. 3º del cap. 11º, umbral que es el de lo apreciablemente verdadero o real (vide también el párrafo final del Ac. 6º del cap. 10º, el Ac. 8º de ese mismo capítulo, y el Ac. 12º del cap. 14º, al final del libro. Haciendo pareja con ese operador 'apreciablemente' está el operador 'considerablemente', siendo considerablemente verdadero lo que *rebasa* ese umbral del $100/2\sqrt{2}$ %, o sea: lo que es, siquiera infinitesimalmente, más verdadero o real que dicho umbral; será, pues, considerablemente falso todo, y sólo aquello que no sea en absoluto apreciablemente verdadero (al igual que es bastante falso todo, y sólo, aquello que no es en absoluto más bien verdadero). La ventaja de ese umbral, de lo que es apreciablemente verdadero (o sea: al menos tan verdadero como muy falso, e.d. en absoluto mucho más falso que verdadero) es que permite aseverar muchas más contradicciones, y así da cuenta de la profusión de contradicciones en el habla corriente, incluyendo el caso de que se trate acerca de entes literarios. Otra posibilidad sería combinar ese umbral con el del 50 %, estipulando éste último para los saberes científicos, y dejando el otro para los asertos comunes, con lo cual muchas contradicciones entre un aserto científico o histórico y otro literario, literalmente tomado (previa inserción del ope-

Copyrighted material

rador de aseverabilidad en un contexto no científico, que —a tenor de la hipótesis sería 'apreciablemente'), no tendrían por qué ser supercontradicciones y, así, no sería obligatorio juzgar que un aserto literario como 'Orán es asolada por la peste en el siglo XX' puede no tener que ser parafraseado, para que sea una verdad aseverable, como 'En el camusiano mundo de "La Peste" Orán es asolada por la peste en el siglo XX', sino que puede entenderse como refiriéndose al propio mundo de la experiencia cotidiana, en el cual eso podría ser una verdad aseverable aunque sin ser lo suficientemente verdadera como para ser una verdad científica. Cierto es que esa solución no puede valer para todos los casos, pues puede que haya una novela a tenor de la cual sea considerablemente falso que haya habido en el siglo XX una peste en Orán. Pero, en todo este complicado asunto de la compatibilización (contradictorial) de verdades de diferentes mundos o aspectos de lo real y de cuán verdaderas puedan ser unas u otras de ellas en este mundo de la experiencia cotidiana no cabe abrigar la esperanza de hallar soluciones simples y que, sin mediación de determinado número de condicionalizaciones, puedan aplicarse a todos los casos. Y, por otro lado, recuérdese que es muy positivo y provechoso ensanchar lo más posible el territorio de lo que puede tomarse lo más literalmente posible y hacer retroceder las fronteras de lo que sólo parafraseado puede ser verdadero. Sea como fuere, mucho de lo tratado en este capítulo tiene y ostenta carácter de mera hipótesis, de problema abierto, de sugerencias heurísticas y de programa de futuras indagaciones.

Acápite 10.º—DESCUBRIMIENTO Y EXPLORACION DE LOS ENTES LITERARIOS Y DE LOS MUNDOS FANTASTICOS

Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu: esa tesis del empirismo (noogenético) encierra dificultades, pero mi enfoque gnoseológico se atiene a ella, y alega, en defensa de la misma, principios apropiados (como el de que, al ser percibida la parte, es percibido —así sea en menor medida— el todo, y otros similares, que, de cualquier manera, poseen motivos propios de plausibilidad).

Otro tanto ocurre en lo tocante a los entes literarios y a los mundos fantásticos: el conocimiento de los mismos arranca de un conocimiento sensorial; ante todo, percibimos a esos entes y a esos mundos; luego, ese conocimiento perceptivo se metamorfosea en, o da lugar a, conocimiento intelectual. La diferencia entre ambos estriba en que: 1)el conocimiento intelectual es una autopresencia, un autopersonamiento del objeto en la mente del sujeto en grado mucho más elevado que aquél en el que se da la presencia del objeto en la mente del sujeto por el conocimiento meramente perceptivo; 2)la presencia intelectiva es una presencia que se da de una manera radicalmente distinta,

Copyrighted material

con un autoesclarecimiento o autoiluminación o autotransparencia que contrasta con lo en buena medida opaco de la presencia meramente perceptiva; estas últimas expresiones son metafóricas, pero paréceme que nos dan un cierto atisbo de la diferencia, que por lo demás, conocemos por introspección y, en cierto modo, sentimos o percibimos escrutando nuestra mente.

Sea como fuere, en todo caso ese sano empirismo noogenético (no criteriológico) debe también ser aplicado al conocimiento de los entes literarios. También a esos entes los conocemos ante todo por percepciones: por los sueños y la imaginación sensorial. Luego se perfecciona ese conocimiento, y desemboca así lo que en el conocimiento sensorial estaba sólo embrionariamente en el conocimiento intelectual de esos entes por la imaginación intelectual.

La imaginación no es creadora (¿cómo iba yo a crear lagos, ciudades, hombres u otros animales, como por arte de birlibirloque, por el meró imaginarlos?). Es descubridora. Y, en eso, no difiere la imaginación sensorial de la intelectual.

Mas ¿qué es lo que provoca la presencia de un objeto literario o *imaginal*, de un ente cuyo emplazamiento primario sea un mundo fantástico, a un sujeto actual? Averiguarlo es asunto que incumbe a la psicología, la cual tiene, en este particular, por misión el descubrir leyes y —a través de ellas— causas de tal presentación, imaginativo-sensorial primero, e imaginativo-intelectual después, de objetos imaginales a sujetos actuales. Es lo cierto, en todo caso, que existen tales leyes y causas, y que no a cualquiera se le ofrecen, se le presentan, cualesquiera entes imaginales, ni menos aún a todos los sujetos en la misma medida —con el mismo vigor, con la misma intensidad luminosa, con la misma fuerza persuasiva de esa presencia—. No es que la mente del literato que descubre —mediante la imaginación— la existencia y los hechos de ciertos entes imaginales esté predispuesta especialmente, por una constitución innata independientemente de la circunstancia, del medio en que se va a formar ese escritor, para recibir esa autorrevelación de los entes imaginales en cuestión. ¡No! Lo que constituye condición de posibilidad —y, más todavía que eso, el principal componente de la razón suficiente, de la causa— de esa autopatentización de determinado ente imaginal a cierto sujeto es el conjunto de situaciones que han formado la vida de éste, en particular su aprendizaje y sus vivencias. Como cualquier otra autopatentización de un objeto a un sujeto, esa autopresentación es un caso de *inmediatez mediada* (vuelvo a tomar una expresión tan cara a la filosofía hermenéutica): el objeto, en esa autopresentación o autopatentización, está directamente, en y por sí mismo en persona, presente al sujeto, en *contacto* con él, sin que se interponga nada; pero esa inmediatez ha sido medi (atiz) ada por la serie de acontecimientos objetivos y de acciones subjetivas preparatorias y conducentes a ese contacto. Danse aquí la mano misticismo y racionalismo: toda la actividad de razonamiento, de conjetura (aparte de que el conjeturar mismo ya es de algún modo un imaginar que viene a ser un contacto mediadamente inmediato con el objeto, al menos en cierto grado no exiguo), de reelaboración teorética, toda esa actividad es preparatoria para una autopresentación de ciertas verdades —no las

Copyrighted material

mismas para todos—, la cual es, a su vez, punto de arranque de nuevos esfuerzos raciocinativos. (Claro que para que las verdades que así se autopatentizan y autorrevelan al sujeto sean más centrales y, para que, en y con ellas, se autorrevele la Verdad, es menester que esa actividad raciocinativa sea llevada a un extremo, poniendo en tensión todas las fuerzas cerebrales que puede movilizar el sujeto, y efectuándose de consuno con una autoconsagración del sujeto a la causa de la (búsqueda de la) Verdad, con un amor encendido y puro a la Verdad, con un despego de vanidades y superfluidades que distraen de esa autoconsagración y subyugan la mente sometiéndola a pasatiempos frívolos y a la falsedad.)

A cada escritor se le revelan ciertos entes; entra entre los factores el mérito del escritor —a tal escritor, tal autorrevelación de ciertos entes—, y entran otros factores. Desde la filosofía, sólo podemos delinear esos principios generales, dejando a ciencias particulares —a la psicología en este caso— el cuidado de indagar detalles al respecto, de formular hipótesis y de contrastarlas con los datos de la experiencia. No es una casualidad que a Cervantes se le hayan revelado el buen Rocinante, Don Quijote y Sancho Panza; que a Pío Baroja se le haya revelado Sivestre Paradox; que a George Eliot se le hayan revelado Silas Marner, Adam Bede y Dorotea Brooke; que a Calderón se le hayan revelado Pedro Crespo y Segismundo; que a Shakespeare se le hayan revelado Hamlet, Macbeth, Romeo y Julieta, Otelo y Desdémona,... que a Carson McCullers se le hayan revelado Singer y el Dr. Copeland, etc., etc. No es que el autor sea como los personajes, eso no: pues un mismo autor nos habla de personajes muy alejados entre sí. Pero, desde luego, requiérese una grandeza mental —y, por sobre eso, o como consecuencia también de eso, un trabajo arduo de meditación y reflexión— para que a uno se le revelen grandes personajes. En eso estriba la llamada 'genialidad' de un literato; y sólo en eso; no es nada enigmático. Por supuesto, en esa labor ardua pueden entrar también las experiencias de la vida en este mundo, pues muchas cosas tiene en común este mundo con mundos fantásticos que explora e investiga el literato.

Llegamos así al fin de este itinerario indagativo sobre los entes "de ficción" —como se los llama—, abordando la penúltima cuestión al respecto: ¿es infalible el escritor? No, no lo es. Es falible, y se equivoca a menudo. Por eso titubea y rectifica a veces. Nada garantiza que todo lo dicho por Cervantes acerca de Don Quijote sea verdadero, ni que todo sea más bien verdadero en el mundo cervantesco de "Don Quijote". Sólo que el autor del relato es *una autoridad* en la materia; porque ha trabajado cerebralmente en torno a ese tema, porque ha consagrado tiempo a reflexionar y meditar sobre él, porque, obviamente, se le han revelado —mediante la imaginación y a través de esas media (tiza) ciones— esos entes imaginales, por eso está habilitado a reclamar que se lo escuche en primera instancia, que se tenga en cuenta lo que él nos dice y que se anteponga eso a cualquier otra fuente —si es el autor que primero nos ha dado a conocer a los entes imaginales en cuestión (o acaso no el que primero los ha hecho, sino quien lo ha hecho mejor)—, e incluso que tan sólo consideraciones o argumentos de mucho peso puedan contrarrestar la autoridad de su relato. Pero nada más que eso.

Copyrighted material

La última cuestión que abordaré es ésta: si el literato conoce a esos entes imaginales, si su imaginarlos es un descubrirlos y su escribir un relato es, a este respecto, equivalente al escribir un científico cierta teoría sobre el mundo de la experiencia cotidiana, en particular al escribir el historiador o el biógrafo un relato que juzgue verídico, ¿cómo es, entonces, que muchos escritores dicen —y creen— que han inventado a sus personajes, que lo que cuentan no es verdad —antes de que ellos lo cuenten, por lo menos— , que sólo por antojo del autor figuran estas o aquellas oraciones en el relato? Mi respuesta es la siguiente: en el momento en que el objeto, en que el ente imaginal y su acompañamiento de hechos verdaderos acerca de él, se personan al sujeto, éste está conociendo todo eso, pues —lo confiese o no— está creyendo en esa verdad; recuérdese, de lo dicho en el cap. 10º de esta Sección, que conocer intelectualmente, o sea saber, algo es: creer en ese algo (creer que existe ese algo) y que eso que se cree sea verdad. (Cuando uno sueña, está es ese rato creyendo en la existencia de los objetos de su sueño —aunque vaya tal creencia concomitantemente asociada con descreencia, pues la creencia se da por grados, y puede ser mayor en unos aspectos que en otros—; y, reconózcalo o no quien, sirviéndose de su imaginación, y con la pluma en la mano, ante una hoja de papel, se empeña en seguir la pista a ciertos entes imaginales, su caso es el mismo que el del soñador.) Luego, pasado el momento de la revelación del objeto por vía de la imaginación del sujeto, éste puede contar lo que cuenta sin creer en la verdad de lo contado; como puede el historiador que ha descubierto un hecho histórico perder su fe en la verdad del mismo y, así y todo, contarlo, como si fuera verdadero pero sin creer él que lo sea. Poco importa. Generalmente, lo que impide al escritor mantener, en los ratos posteriores a los de autorrevelación del objeto imaginal, la creencia en la existencia de éste es una mala filosofía, un haz de prejuicios, filosóficos o de pseudo-sentido-común, de escaso valor intelectual y que poco habrán contribuido a que gane el ser humano una comprensión más cabal y más honda de la realidad y, en particular, del puesto que en ella ocupan los mundos fantásticos y los entes imaginales, entre los cuales están muchos de nuestros semejantes (aunque, al decir esto, no pretendo incentivar el antropocentrismo ni, todavía menos, la antropolatría: muchos entes imaginales no humanos —que nos revelan las leyendas y los mitos— tienen interés y valor superiores a los de los seres humanos, actuales o imaginales; y entre los personajes de novela, pocos son tan épica y trágicamente atractivos como Moby Dick).

Copyrighted material

CAPITULO 14.º

TEORIA ONTOFANTICA SOBRE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS

Acápite 1.º—SIGNIFICACION ONTOLOGICA DEL PROBLEMA

El problema de encontrar un tratamiento adecuado para las descripciones definidas (e.d. para expresiones de la forma 'el/la (único/a)...', o sea para sintagmas nominales que comienzan por un artículo determinado en singular) tiene dos vertientes: una filosófico-lingüística, y otra ontológica. Y es que las descripciones definidas que plantean problema son las *vacuas o impropias,* a saber: las que no denotan a ningún existente. Ahora bien, la concepción clásica identifica *no denotar a un existente* con *denotar a un inexistente;* porque, para esa concepción, no hay, en absoluto, inexistentes, toda vez que, por ser dignoscitiva, antigradualista y, por ende, anticontradictorial, entiende que, si algo no existiera, no existiría en absoluto (porque, a tenor de su rechazo de grados de verdad, ser verdad = ser totalmente cierto; y ser falso = ser del todo falso); pero un "algo" que no exista en absoluto sería (super)contradictorio (para esa concepción es lo mismo *ser contradictorio* que *ser supercontradictorio o incongruente).* Por ello, decir que cierta expresión denota(ría) a un inexistente es, al entender de esos pensadores dignoscitivos aferrados a la lógica clásica, aristotélica, un modo confundente e inapto de decir que esa expresión no designa a existente alguno.

Pues bien, a cada inexistente cabe denominarlo con algún nombre propio, cierto es, pero también con alguna descripción definida. Para empezar, si 'k' es un nombre propio, a k cabe llamarlo también 'el (único) ente que es (idéntico a) k' y también 'el único ente llamado 'k'"; y, por supuesto, a cada ente inexistente se le aplican muchas otras descripciones definidas: Rocinante es el

Copyrighted material

caballo que montaba Don Quijote durante sus aventuras de caballero andante; Melibea es la enamorada de Calixto, etc.

En cada descripción definida debemos distinguir: de un lado, el prefijo descriptor (el artículo determinado en singular), y, por otro lado, la matriz de la descripción —la matriz descriptiva—, que es el resto de la expresión. Se dice que una descripción es vacua o impropia si sucede uno de estos dos casos: 1.º, la matriz no se aplica con verdad a ningún ente *(en absoluto);* 2.º, la matriz se aplica con verdad — al menos relativamente— a más de un ente. En caso de que no se dé, en absoluto, ninguno de esos dos casos, la descripción es no-vacua. Son descripciones vacuas, p.ej.: 'el (único) labrador de la Rioja', 'el (único) poeta nicaragüense', 'el caballo andaluz de ocho metros de alzada', 'el descubridor de la cuadratura del círculo'. Conviene notar, entre paréntesis, que hay usos legítimos del artículo determinado en singular que no suponen unicidad. 'El labrador leonés es austero y trabajador' está diciéndonos que son austeros y trabajadores los labradores leoneses en su mayoría, o típicamente; 'el castor es un mamífero' nos dice que cada castor es un mamífero. El tratamiento de esos usos del artículo determinado no deja de suscitar dificultades, pero todo eso cae fuera del ámbito de indagación del presente estudio. Aquí nos limitamos a considerar las ocurrencias de 'el/la/lo' en las que se sobreentiende, elíptico, entre el artículo y la matriz, el adjetivo 'único/a'. (Por otro lado, hay casos de lenguas como el latín, el albanés o el ruso en las que no existe artículo determinado; pero en esas lenguas hay procedimientos para expresar descripciones definidas: 'el hijo de Heraclio' diráse en latín 'Heraclii filius', pudiéndose añadir siempre un 'solus' o 'unus' que equivale a nuestro 'único'.)

Tampoco nos ocuparemos aquí de aquellas descripciones definidas en las que la unicidad de la aplicabilidad de la matriz viene asegurada tan sólo por factores pragmático-contextuales: 'la puerta', 'el libro', 'la mesa', etc. Este tipo de descripciones definidas no difiere del que trato en este capítulo más que en que en la matriz están elípticamente sobreentendidas ciertas precisiones que no son las mismas en todos los casos, sino que dependen de factores pragmáticos: quién profiera esa descripción, así como en qué contexto lingüístico y en qué entorno extralingüístico lo haga: dónde, cuándo, en qué circunstancias.

Desde el ángulo de la filosofía ontofántica, que es la propugnada y defendida en este libro y en los demás trabajos filosóficos del autor, el problema de las descripciones definidas vacuas tiene una extensión mucho más reducida que desde ángulos dignoscitivos, clasicistas —aristotélicos— que rechazan la existencia de entes inexistentes, en particular de los entes imaginales o literarios. Con todo, sí surgen algunos problemas, que iremos tratando en las páginas que siguen. Desde la perspectiva ontofántica, las únicas descripciones definidas vacuas son aquellas cuya matriz no se aplica con verdad a nada en absoluto o se aplica, con verdad al menos relativa, a más de un ente; por ello, una descripción definida puede ser no-vacua pese a que lo que designe sea (hasta cierto punto) inexistente. 'El (único) ente idéntico a Tristán' y 'el hombre que amó a Isolda con encendida pasión' no son,

Copyrighted material

pues, descripciones definidas vacuas, sino que denotan ambas a un ente que es, en este mundo, bastante inexistene, a saber: Tristán (su ser (bastante) inexistente en este mundo no quiere decir que sea del todo inexistente: es un verdadero ente, que existe en todos los aspectos, en todos los mundos posibles, aunque en algunos su grado de existencia sea pequeño, —o sea: su grado de inexistencia sea grande—). El que sea, pues, inexistente lo denotado por una descripción definida no excluye que exista (siendo, entonces, dos verdades mutuamente contradictorias su existencia y su inexistencia). Así pues, descripciones definidas que, para el pensador dignoscitivo, clasicista, son huesos duros de roer resultan improblemáticas expresiones designadoras o denotadoras en nuestra teoría.

Pero, naturalmente, también ante nuestra teoría se yerguen varias descripciones definidas vacuas y, por ende, litigiosas. Su tratamiento deberá ajustarse a principios que vamos a ir sentando. En vez de proponer un solo y único tratamiento de las descripciones definidas, propondré dos: uno al que cabe llamar 'nuliterminal' y otro al que denominaré 'seleccional'. El primero será expuesto en el Ac. 9.º y el segundo en el Ac. 8.º. (La diferencia entre ambos afecta únicamente a las descripciones definidas vacuas.) La temática de este capítulo aparece diseñada y explicada de manera asequible e introductoria en (P:13), cap. VI. En ese lugar, contrasté las dos teorías de descripciones definidas cuya alternatividad voy a proponer con las teorías rivales: la de Hilbert, la de Frege y sus avatares (Carnap, Quine, Kalish-Montague), la otra de Frege (para lenguajes naturales) y su desarrollo por Strawson (presuposicionalismo), la de Russell, y, por último, una teoría libre de descripciones que no es la que han inventado los adeptos oficiales de la lógica libre, sino que la inventé yo como desarrollo más natural de la concepción subyacente y motivadora del enfoque lógico-libre. (En cambio, en el Ac. 10.º del presente capítulo sí estudiaré la teoría de descripciones propuesta por los lógicos "libres", para compararla con la teoría nuliterminal que yo propongo.)

Acápite 2.º LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS DEBEN SER TRATADAS SINTACTICAMENTE COMO TERMINOS

Ante todo, un buen tratamiento de las descripciones definidas debe considerar a éstas —sean vacuas o no— como genuinos *términos,* e.d. como expresiones que, a tenor de las reglas sintácticas de formación, deban poder figurar en cualquier contexto en que figure un nombre propio, siendo sintácticamente bien formado el resultado de la sustitución del nombre propio por la descripción definida si fuera sintácticamente bien formada la fórmula en la que se hubiera procedido a esta sustitución.

Además —y ésta es la segunda parte de la tesis que demanda considerar a las

Copyrighted material

descripciones definidas como términos—, el considerar a las descripciones definidas como términos significa que *no* debe suceder que sea ininteligible o inevaluable una oración que contenga una descripción definida mientras no se hayan aplicado a la oración procedimientos de paráfrasis que la reemplacen por un enunciado en el que ya no figure la descripción definida en cuestión, enunciado que —según lo postularía un principio en el que se apoyaran esas reglas de paráfrasis— sería equivalente a la oración dada o, mejor, sería lo que la oración dada estaría meramente *abreviando*. No estoy excluyendo (¡lejos de eso!) que pueda haber reglas justas de paráfrasis en este caso, como las hay en otros. Lo único que excluyo es que, hasta que no se hayan aplicado esas reglas, no tenga la oración que contenga una descripción definida ni sentido ni evaluabilidad.

Despréndese de lo anterior este corolario: las descripciones definidas no dan lugar a ninguna ambigüedad; o sea: no es cierto que, dada una oración que contenga una descripción definida, pueda haber dos reglas alternativas que conduzcan de esa oración a dos paráfrasis diferentes de la misma que no sean lógicamente equivalentes, con lo cual, por ser abreviación lo mismo de una paráfrasis que de la otra, la oración dada habría sido *ambigua*. De suceder eso, entonces sí, obviamente, la oración dada sería inentendible e inevaluable hasta tanto no se la hubiera parafraseado sea de un modo, sea del otro.

Dos son los argumentos que vienen a apuntalar este principio, que acabo de sentar, de que las descripciones definidas son, sintácticamente, genuinos términos.

El primero es que —como lo veremos en cada uno de los dos tratamientos alternativos que propondré en este capítulo— es viable una teoría de descripciones definidas que así conciba a las mismas; pero, siempre que se pueda, conviene, en el tratamiento de cierto tipo de expresiones, ceñirse lo más posible a la superficie de la lengua natural. Y, en la superficie de la lengua natural, las descripciones definidas se comportan como cualesquiera otros términos, siendo sintácticamente intercambiables, sin desmedro de la buena formación sintáctica, con nombres propios y pronombres terciopersonales; y en el comportamiento lingüístico de los hablantes no se notan indicios de ambigüedad ni de que oraciones con descripciones definidas carezcan de perspicuidad y deban ser parafraseadas para hacerse inteligibles o evaluables. Por supuesto que hay casos de ambigüedad, casos en que, por pragmáticas razones de economía, dos oraciones que, en la estructura profunda de la lengua, son diferentes y no equivalentes, se transforman, en la estructura superficial, en oraciones indiscernibles la una de la otra como no sea por el sentido; pero, obviamente, uno debe postular estructuras profundas diversas de la estructura superficial y, lo que es todavía más serio, estructuras profundas divergentes para lo que aparentemente es un solo y mismo tipo de expresiones en la estructura superficial de la lengua *únicamente cuando* haya indicios de peso que apoyen esa decisión teorética y no se haya encontrado ningún tratamiento idóneo que evite semejante recurso.

El segundo argumento es que las teorías que se han elaborado y que entrañan el abandono de la concepción de las descripciones definidas como términos (concretamente la de Russell y los desarrollos de la misma por L. Linsky, A. F.

Copyrighted material

Smullyan y otros) están erizadas con tal cantidad de espinosas dificultades y resultan tan engorrosas en la práctica, que es preferible rehuirlas y buscar soluciones más llanas y fieles a la literalidad de lo dicho, que sean más fácilmente manejables y nos ahorren los laberintos de las ambigüedades que postulan esas teorías. Trátase, pues, de aplicar el principio epistemológico de optar por las teorías que menos complicaciones y dificultades encierren, a igualdad de poder explicativo o dilucidativo. Veráse este argumento mejor con una ilustración. La teoría de Russell (que es la principal, si no la única, teoría que se opone al principio que he sentado y que estoy defendiendo: las demás son desarrollos de la misma), tal como ha sido desarrollada por Smullyan y otros para contextos modales, temporales, etc., nos da: dos lecturas diversas para "El ente que p no es tal que q" (a saber: 1.ª "Hay un único ente que p, y ese ente no es tal que q"; 2.ª "No es verdad que haya un único ente que p y que todo ente que p sea tal que q"); dos lecturas diversas para "Es verdad en tal lapso que el ente que p es tal que q", dos para "Sucede en tal mundo que el ente que p es tal que q", etc. Habrá, pues, ocho lecturas para 'Sucede en este mundo que en 1990 el presidente del Congo no hablará inglés'. Y la exponenciación continúa: baste añadir un functor de matiz veritativo (Russell y los clasicistas los ignoran, pero el vulgo y los hombres de ciencia los usan a diario) y una determinación de lugar y ya tenemos ¡treinta y dos lecturas! debidas únicamente a la ambigüedad del sintagma descriptor, no a problemas derivados del alcance de los functores y operadores que hemos ido incluyendo.

Acápite 3.º OTROS PRINCIPIOS BASICOS PARA UN BUEN TRATAMIENTO DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS

El segundo principio que quiero sentar para un buen tratamiento de las descripciones definidas es que no debe depender el que esté sintácticamente bien formada una oración que contenga una descripción definida de que se haya constatado que la misma es no-vacua. La razón es que, de suceder eso, muchas cosas que normalmente decimos no podríamos decirlas hasta que hubiéramos efectuado indagaciones empíricas que nos informen al respecto; y de ahí se derivarían desventajas patentes y serias: la comunicación veríase trabada y dificultada en no pocos casos y el razonamiento correría el riesgo de embarrancarse a cada paso, en cuanto aparecieran descripciones definidas para cuya matriz no se hubiera asegurado existencia y unicidad de un ente al que se aplicara la misma con verdad. Todo ello sería engorroso y, además, injustificado porque hay alternativas viables —las dos propuestas en este capítulo— que confieren patente de expresión sintácticamente bien formada a *cualquier* descripción definida sin excepción, háyase comprobado o no que su matriz se aplica con verdad a un solo ente. Además, de hecho, en el funcionamiento efectivo del habla cotidiana, incluida la teorética, no se pospone la admisión *sintáctica* de una descripción

Copyrighted material

definida a la previa constatación de que no es vacua; de posponerse, no podría decirse —como se dice— que, si es rubio el presidente de la república marroquí, es que existe; no podrían aplicarse a oraciones con descripciones definidas cualesquiera los principios de identidad, no-contradicción y tercio excluso — y esa aplicabilidad va a ser uno de nuestros principios rectores (vide infra, en este mismo Acápite, el principio 4.º).

El tercer principio por el que nos vamos a guiar respecto de las descripciones definidas es que no debe depender de que la descripción de que se trate no sea vacua el que una oración que la contenga tenga valor de verdad (entendiendo aquí el ser totalmente falso, e.d. el tener el *pseudo* valor 0 —que no es sino un modo de hablar para decir: carecen de todo grado de verdad—, como un tener también valor de verdad). Con ello nos oponemos a los enfoques presuposicionalistas. Fue Wittgenstein el primero en formular este principio.

Muchas razones abonan a favor del mismo. La primera es que, si aceptamos, contrariamente al principio, un enfoque presuposicionalista, se sacrifican los principios de identidad, no-contradicción y tercio excluso para oraciones con descripciones definidas vacuas, a menos —claro— que recurramos al artilugio supervaluacional de van Fraassen: "p+Np" sería verdadero aunque tanto "p" como "Np" carecieran por completo de valor de verdad. Otro defecto del ardid supervaluacional es que sacrifica la redundancia del operador 'Es verdad que'. En efecto: van Fraassen aprueba el rechazo aristotélico de que 'Es verdad que p o q' entrañe 'Es verdad que p o es verdad que q'; puede que sea verdad lo primero (y habrá de ser verdad que p-o-no-p, si se ha de mantener, como lo quiere van Fraassen, el principio de tercio excluso, para todas y cada una de sus instancias) sin que lo sea lo segundo (y, según el enfoque presuposicionalista, deberá no ser verdadero, para algunas instancias de "p" —p.ej., si "p" contiene una descripción definida vacua—, el enunciado "Es verdad que p o es verdad que no-p", pues, si es cierto que —como quieren los presuposicionalistas, incluido van Fraassen— hay oraciones, "p", sin valor de verdad, obviamente para un "p" así debería ser *falso* "Es verdad que p" y también "Es verdad que no p", siendo, pues, falsa la disyunción entre ambos). Claro que algunos autores (p.ej. N. Griffin en (G:09)) han terciado a favor del supervaluacionismo, haciendo ver —contra lo dicho por van Fraassen— que, si "p" carece de valor de verdad, también deben carecer de valor de verdad "Es verdad que p" y "Es verdad que no p". Mas, si carecen los dos últimos enunciados de valor de verdad ¿cómo garantizar que su disyunción sea verdadera? Habría que estirar todavía más el procedimiento supervaluacional, que en principio tan sólo se aplicaba a oraciones una de las cuales fuera negación de la otra (habría que postular un axioma adicional que haga equivaler a "Es verdad que no p" con "No es verdad que p"). Además, es inverosímil que pueda carecer de valor de verdad el resultado de prefijar a una oración sintácticamente bien formada el operador 'Es verdad que', aun suponiendo que la oración misma inicial careciera de valor de verdad —si es que hubiera oraciones carentes de valor de verdad, como lo pretenden los presuposicionalistas; porque al decirse que es verdad eso que la oración dice se está negando tanto que sea falso lo dicho por la oración inicial como que esa oración carezca de valor de verdad (así se entiende justamente el enun-

Copyrighted material

ciado resultante: "Es algo verdadero que p", por lo tanto no carece de verdad; y, por consiguiente, no sólo no es falso, sino que tampoco carece de verdad-o-falsedad, e.e. de valor de verdad).

La segunda razón para abrazar el tercer principio (el de que el que una oración con una descripción definida vacua debe tener valor de verdad) es que, de no, carecería de sentido argumentar tomando a una oración así como premisa, pues sólo tiene sentido tomar como premisa a algo que tenga valor de verdad, sea el que fuere. Claro, podría objetarse a esa consideración que, al tomar a una oración como premisa, se supone meramente —hipotéticamente no más— que tiene valor de verdad y sobre esa hipotética suposición se argumenta; pero a eso respondo que, de suceder así, el razonamiento —del que fuera premisa la oración en cuestión— sería sólo hipotéticamente válido, no válido a ciencia cierta, lo cual nos llevaría a cierto irracionalismo.

La tercera razón a favor del tercer principio estriba en que, si careciera de valor de verdad cualquier oración que contuviera ocurrencias de una descripción definida vacua, entonces, si "el ente que p" es una descripción definida vacua, "El ente que p existe" debería carecer de valor de verdad, pues presupondría la verdad de lo que dice; y "El ente que p no existe" también carecería de valor de verdad, pues presupondría la verdad de lo que niega; pero justamente la primera de esas dos oraciones diría lo que debiera ser verdad para que tuviera valor de verdad, o sea: diría algo que es falso, y, sin embargo, no sería falsa, sino que tendría el mismo valor de verdad que 'jeripomol surín jolcuba', p.ej. (Podría rebatirse mi argumento diciendo que no es el que exista el ente que p lo que está presupuesto por "Existe el ente que p", sino que lo presupuesto es que haya un único ente que p; pero contesto indicando que lo uno es verdad si lo otro es verdad, y eso resulta bastante evidente.)

Un cuarto principio que debe ser un sillar en la construcción de una correcta teoría de descripciones definidas es que a cada oración que contenga una descripción definida —vacua o no— deben serle aplicables *todas* las versiones de los principios ontológicos de identidad, no contradicción y tercio excluso. Deben tenerse, pues, los teoremas (o, mejor, esquemas teoremáticos) siguientes: "El ente que p es idéntico al ente que p", si "k" es un término cualquiera, entonces: "k es idéntico al (único) ente idéntico a k" (esto último se denomina 'principio de cancelación'); si "q" es una oración que contenga alguna ocurrencia de "el ente que p", entonces son verdad "q o no-q", "q o es del todo falso que q", "No es verdad que: q y no-q", y demás versiones de las instancias correspondientes de los principios de tercio excluso y no-contradicción. Además, esos principios deben valer, todos ellos, sin restricciones, e.d.: no debe estar condicionada su verdad a determinada lectura de la oración que contenga alguna ocurrencia de una descripción definida; en primer lugar, al sentar el primero de nuestros principios, al comienzo del Ac. 2.º, excluimos que la mera inserción de una descripción definida en una oración pudiera dar lugar a confusión o ambigüedad, e.e. a dualidad o pluralidad de lecturas; y, en segundo lugar y sobre todo, si fallara alguno de esos principios para una lectura posible de cierta oración, entonces es que ese principio carecería de validez irrestricta —o, lo que en la práctica viene a equivaler a lo mismo, su validez, protocolariamente reconocida,

Copyrighted material

no se aplicaría más que a oraciones convenientemente pulidas y refinadas, obtenidas por alambicación, no aplicándose a oraciones normales y corrientes—, lo cual es absurdo y nos llevaría a un despeñadero (en (P:13) he argumentado a favor de esos principios en sus diferentes versiones). Al decir que esos principios gozan de validez irrestricta no estoy diciendo que sean absolutamente verdaderas todas sus instancias, sino únicamente que todas sus instancias son afirmables con verdad, verdaderas en todos los aspectos, en el grado que sea.

Acápite 4.º— LOS PRINCIPIOS DE CARACTERIZACION Y DE DESCRIPCION

Un quinto principio básico para una correcta teoría sobre las descripciones definidas es que sea válido el principio de caracterización existencialmente restringido. El principio irrestricto de caracterización es el esquema "El ente que p es tal que p". Ese principio nadie lo defiende, pues lleva a la catástrofe, al absurdo de que, para cualquier matriz "p", habría un ente tal que p (salvo restringiendo, claro, la regla de generalización existencial); pero los neomeinongianos (T. Parsons, R. Routley) han defendido versiones matizadas del mismo, a saber; con tal de que "p" sea una atribución de propiedades nucleares (Parsons) o caracterizantes (Routley), únicamente. Nociones son ésas de lo más brumoso y —a mi modo de ver— de poca o nula utilidad. Pero no es éste el lugar de polemizar al respecto. Lo más común —y en seguir esa trayectoria nuestro enfoque se une, por una vez, a la mayoría— es restringir existencialmente el principio así: "Si hay un solo ente que p, entonces el ente que p es tal que p". Para que este principio sea válido sin restricciones es menester que sean verdaderos y se apliquen los principios 2.º y 3.º de los vistos más arriba (en el Acápite anterior) —bueno, la falla del tercer principio podría ser compensada mediante el artilugio supervaluacional—.

Otra versión alternativa del principio de caracterización existencialmente condicionado es ésta: "Si existe el ente que p, entonces ese ente es tal que p". Pero, a diferencia de la anterior, que es válida en las dos teorías que, alternativamente, voy a proponer, esta versión sólo es válida en la teoría nuliterminal que expongo en el Acápite 9.º, no siéndolo en la teoría seleccional que expongo en el Acápite 8.º. Aun así, en esta última teoría es válida una versión matizada de este segundo principio de caracterización existencialmente condicionado, a saber: "Si el ente que p es un tanto existente, entonces ese ente es tal que p". A este segundo principio de caracterización existencialmente condicionado —sea en la versión inmatizada, sea en la matizada— llamémoslo '*principio de descripción*'.

¿Hacen falta argumentos para apuntalar el principio de caracterización existencialmente restringido y el principio de descripción? Sin esos principios ¿qué sería una teoría de descripciones? Parece que ambos principios son tautologías

Copyrighted material

de las más evidentes. No obstante, una teoría seleccional diferente de la que expondré en el Ac. 8.º, una teoría seleccional clásica (Frege, Carnap, Quine, Kalish-Montague) rechaza el principio de descripción, sin poder suplirlo con ningún principio matizado de descripción, pues una teoría clásica no puede contener ningún functor de matiz veritativo —por rechazar esas teorías la doctrina de grados de verdad—. Así pues, a tenor de esas teorías seleccionales clásicas, puede que sea totalmente real el ente que p, siendo empero de todo punto falso que ese ente sea tal que p. Mas ¿no es obvio que se está llamando, entonces, "el ente que p" a algo que no tiene derecho alguno a ser denominado así? Porque el dizque ente que p sería un ente dotado de plena realidad, un ente totalmente real, pese a que ese ente no cumpliría *en absoluto* la característica con la que se lo define. Mas, ¿no es obvio que, si es completamente falso que el ente que p sea tal que p, entonces tendrá que ser falso (y yo precisaría: *infinitamente falso*) que exista el ente que p? Porque, si es del todo falso que el ente que p sea tal que p, es que: o bien hay varios entes que p —y, en ese caso, no siendo (en absoluto) ninguno de ellos *el* ente que p, deberá ser (infinitamente) falso que exista *el* ente que p-; o bien no hay en absoluto ente alguno que p, y entonces, como salta a la vista, el ente que p o no existe en absoluto o es infinitamente inexistente.

Acápite 5.º— COMO DEFINIR CORRECTAMENTE LA LOCUCION 'HAY UN SOLO ENTE QUE'

En lo tocante al principio de caracterización existencialmente condicionado, más que defenderlo con argumentos —nadie lo impugna—, es menester aclarar el sentido que nosotros le reconocemos, que no es el que le confieren otros autores. Es normal definir "Hay un solo ente que p" así (cf. (H:02), p. 203): "Hay un ente, z, tal que cualquier ente, x, es tal que: p [x] ssi x=z". Esa definición acarrea la consecuencia siguiente. A tenor del principio de caracterización existencialmente condicionado, si hay un solo ente que p, entonces el ente que p es tal que p: por ende: si es necesariamente (o siempre) verdad que hay un solo ente que p, entonces es necesariamente (o siempre) verdad que el ente que p es tal que p; pero, por generalización existencial, la apódosis de la última oración condicional entraña que hay un ente que necesariamente (o siempre) es tal que p. Por transitividad del entrañamiento tenemos, pues: si es necesariamente o siempre verdad que hay un solo ente que p, entonces hay un ente tal que necesariamente (o siempre) p. Ahora bien, por la definición dada de "hay un solo ente que p", puede ser afirmable con verdad que haya un solo ente que p aunque de ningún ente sea afirmable con verdad que él es tal que p. En efecto: supongamos que en cada aspecto de lo real haya un ente, z, tal que cualquier ente, x, es en ese aspecto tal que: p [x] ssi x=z; de ahí se deduce, sí, que en cada aspecto de lo real hay un ente z tal que, en el aspecto en cuestión, z es tal que p y, si algo es en ese aspecto tal que p, ese algo no es otra cosa que el propio z. Pero

Copyrighted material

acaso de ningún ente en absoluto sea afirmable con verdad que él es tal que p; aunque será afirmable con verdad (y, por lo tanto, será verdad necesariamente y siempre) que hay un solo ente que p, con todo ningún ente, en absoluto, será necesariamente tal que p —pues únicamente si es afirmable con verdad un hecho es ese hecho necesariamente verdadero—, lo cual supercontradice la conclusión alcanzada de que, si es verdad necesariamente (o siempre) que hay un solo ente que p, entonces es que hay un ente que necesariamente (o siempre) es tal que p. El problema se origina de que, si decimos que es verdad que hay un solo ente que p cuando de ningún ente es afirmable con verdad que p, entonces no estamos autorizados a decir "del" ente que p que "él" es tal que p; porque, en esa situación, no es correcto hablar de cierto ente particular como si él fuera el ente que p, cuando en verdad de él no es afirmable que p; será verdad que ese ente es el único que, en el mundo w, es tal que p; pero entonces el error estriba en no haber prefijado a la matriz el operador 'en w'.

Podríamos tratar de enmendar la definición así: "Hay un solo ente que p" abreviaría a "Hay un ente, z, del cual es afirmable con verdad que p[x/z], y cualquier ente, x, es tal que: si es afirmable con verdad que p [x], entonces x=z". Pero esta definición tampoco es satisfactoria, porque, a tenor de ella, si es verdad que de un ente, z, es afirmable con verdad que él es tal que p, y de ningún otro ente en absoluto es afirmable con verdad que este otro ente sea tal que p, entonces diremos que z es el ente que p; pero eso no excluye que haya otros entes, diferentes de z, que en algún aspecto sean tales que p; p.ej. —voy a hablar de lapsos, en vez de aspectos, para que se vea mejor—: supongamos que hay un solo alumno (en una clase) que siempre saca buena nota, pero que hay varios alumnos que sacan buena nota a veces; entonces, si en un rato yo hablo del alumno que saca buena nota, estaré aludiendo al primero (a tenor de nuestra definición), pese a que, normalmente, pensaríamos que, para hablar con corrección, lo que hubiera debido decir sería: 'el alumno que siempre saca buena nota'; porque, de no, no podré afirmar que quienquiera que saca buena nota es *el* alumno que saca buena nota; generalizando esto tenemos que la definición enmendada nos hace perder, lo mismo que la original, este esquema (que debiera ser teoremático en toda buena teoría de descripciones): "Si hay un solo ente que p, entonces: si un ente es tal que p, ese ente es el ente que p".

El modo adecuado de definir "Hay un solo ente que p" será, pues, este otro: "Hay un ente, z, tal que es afirmable con verdad que cualquier ente, x, es tal que: p [x] ssi x=z". Con esta definición se evitan las anomalías anteriormente constatadas. A tenor de esta última definición, es verdad que hay un solo ente que p ssi de un ente, z, es afirmable con verdad que p, y ningún otro ente es, ni siquiera relativamente, tal que p. En el caso de que haya un solo ente del que sea afirmable con verdad que p pero haya varios entes de los que sea relativamente cierto que p, podemos señalar al primero con la descripción definida "el ente del que es afirmable con verdad que p", o sea: prefijando a la matiz de la descripción el operador 'es afirmable con verdad que'.

Por último, si se quiere señalar descriptivamente a un ente que sea el único que en cierto mundo, w (o en cierto lapso, e; o en cierto lugar, l) sea tal que p, se lo llamará "el ente que en w (o en e; o en l) es tal que p". Porque, si es afirmable con

Copyrighted material

verdad que ese ente es en w tal que p, y si ningún otro ente es, ni siquiera relativamente, tal que de él sea verdad en w que p, entonces estará bien llamado, y descrito, ese ente cuando lo llamemos "el ente que en w p" (lo mismo vale si, en vez de un mundo, en general, tenemos un lapso, un lugar u otro punto de referencia y relativización, si es que los hay). A menudo, cierto es, no explicitamos en el habla cotidiana esos operadores, no los introducimos explícitamente en las matrices de aquellas de nuestras descripciones definidas que sí debieran llevarlos; es por motivos pragmáticos de economía comunicacional, como cuando hablamos de "la mesa" o "del presidente de la REpública", pese a que hay muchas mesas y muchos presidentes de una república; ya explicamos, más arriba, cómo se produciría la elipsis y cómo puede, y debe, ser ésta corregida en un habla cuidadosa y rigurosa. (Vide infra. Ac. 12.º, donde desarrollo una dilucidación de los operadores elípticos.)

Acápite 6.º— EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD NECESARIA

El sexto y último principio que cabe postular para una buena teoría de descripciones definidas es que esa teoría no vaya en contra del principio de que *los idénticos lo son necesariamente;* llamarémoslo 'principio de identidad necesaria'. Infríngelo las teorías modalizadas de descripciones inspiradas en la de Russell, así como una teoría modal seleccional como, p.ej., la que elaboran Hughes & Creswell en (H:02), pp. 203-6, pues dicen esas teorías que, aunque en 1935 el presidente de la República Española era D. Niceto Alcalá Zamora, en mayo de 1936 el presidente de esa República había cambiado y había pasado a ser D. Manuel Azaña. Aunque los adeptos de esa concepción pretenden hacerla tragable aduciendo modos de hablar sacados del habla corriente, de hecho esa empresa está condenada a irse a pique, porque al explotar esas briznas de asertos del habla corriente están confundiendo la semántica con la pragmática: la primera se ocupa de la verdad de las oraciones (y de las relaciones entre expresiones lingüísticas y lo real); la segunda hace intervenir el factor de la relación con el sujeto que habla y con el que escucha.

Afirmaciones usuales como 'Ahora el poseedor de este latifundio no es ya el marqués de Guadalafresa, como el año pasado, sino el duque de Lentisal' deben parafrasearse, a tenor de lo que todo el mundo suele entender, así: 'Quien es el (único) ente que ahora posee este latifundio es el duque de Lentisal, mientras que quien es el (único) ente que el año pasado poseía este latifundio es el marqués de Guadalafresa, el cual es un ente diverso del mencionado duque'. Luego, los factores pragmáticos dirán qué debe entenderse por 'ahora' y qué debe entenderse por 'el año pasado'. En no verlo así se produce una confusión de la semántica con la pragmática porque no se tiene en cuenta que, por intervención de terminos deícticos —que deben interpretarse en función de consideraciones pragmáticas—, y por factores de economía de expresión, se procede a un reorde-

Copyrighted material

namiento (en la estructura de superficie) de los constituyentes del enunciado, sobreentendiéndose también, por elipsis, ciertas ocurrencias de determinados constituyentes. Todo eso se explica perfectamente y sin dificultad, sin que se dé lugar normalmente a equivocidad o ambigüedad.

Similarmente, la oración mencionada más arriba, aunque se aproxime a algunos enunciados corrientes (que deben, y fácilmente pueden, ser parafraseados según las aludidas pautas), es totalmente falsa si la tomamos literalmente; podemos, empero, decir que se funda en la verdad de la oración siguiente: 'El único ente que es presidente de la República Española en 1935 es (idéntico a) D. Niceto Alcalá Zamora, mientras que el (único) ente que es en mayo de 1936 presidente de la República Española es D. Manuel Azaña, el cual es un ente diferente de D. Niceto Alcalá Zamora'. (Más abajo —en el Ac. 12.º— veremos que una verdad como ésa, para que lo sea, debe entenderse con un operador como 'prevalentemente' o 'preponderantemente' o 'predominantemente' sobreentendido, elípticamente, en la matriz, que en este caso es 'es presidente de la República Española'.)

La empresa de los adversarios del principio de identidad necesaria es tan poco fundada como lo sería decir que en el aposento donde estoy la mesa es un ente de dos metros de largo, pero que, al pasarse a otro lugar, la mesa cambia y tiene sólo un metro de largo. No, claro, no cambia "la" mesa; lo único que sucede es que, normalmente, cuando pronuncio, estando en este aposento, la expresión 'la mesa' (a menos que otros factores contextuales se interpongan, por supuesto), estoy refiriéndome a esta mesa de dos metros de largo; y, al pronunciar esa expresión en otro aposento, refiérome a otra mesa; no es que haya un ente, "la" mesa, idéntico acá a esta mesa e idéntico allá a otra mesa. Del mismo modo, no hay ningún ente que sea "el" Presidente de España, idéntico en 1935 a Alcalá Zamora e idéntico en 1937 a Azaña.

El principal argumento a favor del principio de identidad necesaria es que, si x y z son idénticos en un mundo, w (o en un lapso de tiempo, e, —en nuestro enfoque cada lapso *es* un mundo, pero eso no hace al caso y, sea como fuere, da igual, para nuestro propósito, razonar respecto de un mundo o de un lapso o de cualquier otro punto relativizador de referencia, como un lugar, p.ej.), entonces para cualquier característica, por el principio de indiscernibilidad de los idénticos, es en w verdad que el tener x esa característica equivale estrictamente al tenerla z; tomemos la característica de ser necesariamente idéntico a x; resulta que, en w, el ser x necesariamente idéntico a x es estrictamente equivalente al ser z necesariamente idéntico a x; de ahí que, en w, sea z necesariamente idéntico a x; pero lo posiblemente necesario es necesario: el ser en w necesariamente verdad que p (sea w el mundo que sea) es lo mismo que el ser necesariamente verdad que p, a secas. (Sobre qué es tener una característica, recuérdese lo dicho en el párrafo octavo del Ac. 7.º del cap. 13.º; en el párrafo quinto de ese acápite se argumenta con una característica similar a la aquí considerada: lo que allí se prueba es que lo que puede ser idéntico es idéntico.)

Para impugnar el argumento puédese abandonar la regla de indiscernibilidad de los idénticos y/o el principio de que el ser posiblemente verdad que p entraña el ser necesariamente verdad que es posiblemente verdad que p; aun sin este

Copyrighted material

último principio —pero, eso sí, siempre que se conservara la mencionada regla de indiscernibilidad de los idénticos—, podría construírse un argumento que probara que, si x y z son de hecho idénticos, entonces son necesariamente idénticos. Nótese que el principio de que lo posible es necesariamente posible equivale al de que lo posiblemente necesario es necesario.

En verdad, los adversarios del principio de identidad necesaria abandonan tanto la indiscernibilidad de los idénticos como, por supuesto, el principio de que lo posible es necesariamente posible (cf. (H:02) p.195). No es, empero, imposible compaginar el último principio con un sistema en el cual la identidad sea, o pueda ser, contingente y se mantenga incluso el principio cuantificacionalmente prefijado de indiscernibilidad de los idénticos ("Ux,y(x=yC.p [x/y] Cp)"). Sólo que entonces hay que sacrificar, por un lado el *principio de aplicación,* a saber el esquema: "UxpDp [x/z]", que se lee "El que todo ente, x, sea tal que p implica que z es tal que p" (únicamente podría salvarse una versión deductivamente más floja de este último principio, que resulta de la anterior al prefijarle el cuantificador 'Uz': "Uz(UxpDp [x/z])"); y, por otro, el principio de que todo es necesariamente autoidéntico ("Ux*nec* (x=x)"), si bien subsistiría el de que necesariamente todo ente es autoidéntico ("*nec*Ux(x=x)"); lo último explicaríase diciendo que un ente puede no existir en todos los mundos posibles, por lo cual, si bien en cada mundo-posible cada ente (en él existente) es autoidéntico, no cualquier ente de hecho existente va a ser autoidéntico en todos los mundos, pues sólo será autoidéntico en aquellos mundos en que exista. Mas todo eso son triquiñuelas, ¿no? Porque, en primer lugar, si hablamos de entes de verdad, existen —en mayor o menor medida— en todos los mundos- posibles; y únicamente entes de verdad pueden constituir el campo de variación de las variables cuantificables, pues sólo de ellos cabe decir que son verdaderos entes: si incluyéramos en el campo de variación de las variables a cuasientes con existencia o realidad sólo en ciertos mundos-posibles, tendríamos que abandonar el justo principio de que todo ente existe, principio evidentemente verdadero si los hay: pues de cada ente cabe decir que existe —en la medida en que es ente—; únicamente podríamos salvar ese principio de que todo existe y, a la vez, incluir a cuasientes en el campo de variación de las variables si para cada mundo-posible estableciéramos su propio campo de variación de variables, integrado por los entes y/o cuasientes en él existentes; pero eso encierra también dificultades considerables (nos impediría hablar en general de los entes, y sólo con relación a un mundo en particular podríamos hablar de ellos; el paralelismo con los lapsos de tiempo es revelador: no tendría sentido decir que algún ente existente en 1870 no existe en 1970, pues para que tuviera ello sentido fuera menester que primero hubiera un campo de variación de las variables, o pronombres terciopersonales, no circunscrito a lapso alguno, y cada uno de cuyos miembros fuera determinado independientemente de los diversos lapsos; pero, si el campo de variación cambiara de lapso a lapso, no habría ningún campo de variación de entes a los cuales, ya determinados, previamente a la temporalización, pudiera luego atribuírseles unas u otras relaciones con los diferentes lapsos; no podría mantenerse la cuantificación invariable por encima de las fronteras entre lapsos diferentes). Además, si el campo de variación de las variables se determina, no de una vez y por

Copyrighted material

encima de las fronteras entre los mundos, sino separadamente mundo por mundo —relativizadamente a cada mundo por separado—, entonces se desmorona el argumento contra la validez del principio de que todo ente es necesariamente autoidéntico.

Y, con respecto al principio de aplicación, son desastrosas las consecuencias del aflojamiento que se requeriría para abandonar el principio de identidad necesaria (en el marco de un sistema que reconociera que lo posible es necesariamente posible): toda la teoría deductiva que elaboráramos se vería enflaquecida; y, además, el principio, en su versión fuerte, es de lo más obvio, y, sobre todo, si es correcto el principio aflojado —o sea: la versión con el cuantificador 'Uz' prefijado—, entonces —parece saltar a la vista— tiene que ser correcto también el más fuerte: pues si es verdadero el resultado de prefijar al principio esas palabras 'cada ente, z, es tal que', entonces será verdadero el principio para un ente, z, cualquiera que sea; porque no puede ser que, conjuntamente tomados los entes, sea verdad cierta cosa de todos y cada uno de ellos, y que deje eso de ser verdad de cada uno al tomarlos por separado. (Estaríamos en una situación tan incomprensible como la que se daría si no valiera en absoluto la regla ω de la que hablamos en el Ac. 8.º del cap. 12.º; aquí tendríamos la anomalía conversa o recíproca de la que constituiría la falla de la regla ω .)

En lo tocante al principio de indiscernibilidad de los idénticos, éste es todavía más obvio: si de hecho x y z son idénticos es que de hecho son un solo y mismo ente. Y, si son uno, no "son" varios; lo que le suceda a ese solo y único ente le ocurrirá, pues, tanto al uno como al otro, pues son lo mismo: de suerte que lo que a *ese* único ente le pase en otro mundo le pasará a cada uno de los "dos". Por eso, es absurdo decir que dos entes que en un lapso son diferentes en otro lapso son idénticos: si en el segundo de esos dos lapsos son idénticos, es que son un solo y mismo ente y lo que a *ese* ente la haya pasado antes o le vaya a pasar después es verdad de "ambos", indiscerniblemente. Por ello, no cabe razonablemente hablar de fusión o fisión de entes, entendiendo por 'fusión' que dos entes que son diferentes pasen a ser uno, y por 'fisión' que un ente pase a ser dos entes diversos. Los casos de presunta fusión o fisión deberán ser conceptualizados sin incurrir en tamaños absurdos. (Una de las alternativas viables es la de que, p.ej., un mismo ente puede estar en dos lugares y tener, en cada lugar, ciertas características en cierta medida tales que, en el otro lugar, no las tiene en absoluto o las tiene en otra medida: eso no encierra ninguna supercontradicción, y es una hipótesis defendible —p.ej. para hipotéticos casos de trasplante de los hemisferios cerebrales de alguien separadamente a dos cuerpos humanos diferentes—; y cabe, de manera análoga, conjeturar sobre la fisión o fusión al pasarse de un mundo-posible a otro, entendiéndolos según esta pauta; evitando, pues, el decir que lo que en un mundo es un solo ente en otro son dos entes diversos entre sí, pero ambos idénticos al ente en cuestión del primer mundo dado.)

Copyrighted material

Acápite 7.º TODOS LOS TERMINOS DENOTADORES SON RIGIDOS

La argumentación del Acápite precedente iba enfilada contra la tesis *ontológica* de que pueda haber identidades contingentes. Diversa, pero emparentada con ella, es la política semántica de consentir que, al asignar referentes a los términos, se efectúe la asignación relativizadamente para cada mundo-posible (o lapso de tiempo, o lugar, etc.). Porque, de hacerse así, aunque de suyo, ontológicamente, no sería nunca cierto que dos entes pueden estar siendo de hecho, o en un lapso, un solo y mismo ente, pero que al salirse de la situación de hecho, o de ese lapso, ese único ente pasaría a ser dos entes diversos entre sí; aunque eso no sería, pues, de ningún modo verdad, sin embargo nosotros, por la semántica adoptada, estaríamos autorizados a decir cosas así, como si pudieran ser verdaderas, cuando, en realidad, y a tenor del rechazo de la tesis *ontológica* de identidades contingentes, no creeríamos que en la realidad suceda cosa semejante. Si de ningún modo sucede en la realidad, no debe autorizarse que pueda decirse en nuestra teoría que sí sucede; autorizarlo sería como autorizar —a sabiendas de que, en la realidad, el número de números primos es infinito— que en nuestra teoría se pueda decir que hay un número primo mayor que los demás. Quienes autorizan una semántica en la cual se determina cuál sea el referente de «el ente que p» según en qué contexto figure esa descripción definida, concretamente según qué determinaciones modales o temporales estén afectando a la oración en la que figure la ocurrencia en cuestión de esa descripción, incurren precisamente en el error que estoy combatiendo; aunque digan luego que, metafísicamente, no rechazan el principio de que toda identidad es necesaria, su tratamiento de las descripciones definidas permite decir que el jefe del poder ejecutivo de la República Española dejó de ser Don Francisco Pí y Margall el 18 de julio de 1873 para pasar a ser Don Nicolás Salmerón, como si además de Don Francisco y Don Nicolás hubiera un tercer ente, tan pronto idéntico al uno como al otro. Por eso, oraciones como 'En 1325 el papa vive en Aviñón' deben entenderse de tal modo que se sobreentiende como elidido —por elipsis— en la matriz de la descripción definida —a saber: en 'es papa'— el deíctico 'entonces', el cual, por el contexto en que figura, está nombrando al año de 1325; y, por lo tanto, la oración equivale a 'En 1325 el ente que en 1325 es papa vive en Aviñón'. Es, pues, incurrir en burda silepsis el decir cosas como esta: 'El papa vive en 1325 en Aviñón pero en 1425 vive en Roma'; porque hay dos sujetos y no uno solo.

De manera general, es equivocada toda semántica que relativice la asignación de un referente a un término con respecto a los diversos mundos, lapsos, lugares, etc. El referente debe asignarse de una vez por todas, para que pueda decirse de *ese* referente cómo se comporta en los diversos mundos, lapsos, lugares y demás puntos de referencia. Y, además, el que sea verdad en tal mundo (o lapso, o lugar, o lo que sea) que tal ente tiene tal característica no es el tener esa característica un correlato del ente en ese mundo (p.ej. un correlato que fuera el existir el ente en ese mundo). ¡No! Trátase, antes bien, de que ese ente, determinado independientemente de con respecto a qué mundo se hable, tenga, en ese mundo, la indicada característica. De no, careciera de sentido decir que un mismo ente es en un mundo o lapso así y en otro mundo o lapso asá.

Copyrighted material

De todo ello se desprende una consecuencia transcendentalmente importante: todos los designadores son rígidos. Saul Kripke ha defendido y popularizado hoy la errónea tesis de que, si los nombres propios son designadores rígidos, en cambio las descripciones definidas no lo son (en absoluto, se sobreentiende: téngase en cuenta que Kripke es un pensador dignoscitivo). Un designador es rígido ssi designa (o, lo que es lo mismo, denota) al mismo ente, háblese, en el contexto, de uno o de otro mundo, lapso o lugar (de manera incorrecta suele decirse: un designador rígido designa en cualquier mundo o lapso al mismo ente); en caso contrario es no rígido: lo curioso es que los opositores a la tesis de Kripke suelen rechazar que haya designadores rígidos (tal es la posición de J. Hintikka, p.ej.). En cambio, la posición a favor de la cual he argumentado en este acápite y en el precedente a brazo partido es que todo designador es rígido, y que, cuando parece no serlo una descripción definida, es por una elipsis en la matriz de la misma, que debe suplirse en cuanto desea uno hablar de manera rigurosa y cuidadosa.

Acápite 8.º TEORIA SELECCIONAL ONTOFANTICA DE DESCRIPCIONES DEFINIDAS

Esta teoría está inspirada en las teorías seleccionales clásicas ya aludidas, pero introduciendo las correcciones que aseguran la validez tanto del principio de identidad necesaria como del principio de descripción, en su versión matizada. Las teorías seleccionales clásicas se volverían contradictorias si se les añadiera ese último principio; y una teoría basada en la lógica clásica, aristotélica, que sea contradictoria será delicuescente (cada fórmula sintácticamente bien formada será un teorema de la teoría, e.d. algo afirmado por la teoría como verdadero) y, por ende, incoherente, absurda. Pero como nuestra teoría se basa en una lógica (o sea: en una ontología) gradualista-contradictorial, no encierra para ella dificultad alguna el que se engendren contradicciones en la teoría.

Una teoría seleccional (en inglés: *chosen-object theory)* de descripciones definidas es una teoría que asigna a cada descripción definida vacua cierto ente, diciendo, pues, que ese ente es lo denotado por la descripción definida vacua en cuestión. Puede optarse por: o bien asignar un solo y mismo ente a todas las descripciones definidas vacuas, o bien asignarles diferentes entes, según los casos; inicialmente, Frege hizo esto último, pero se ha impuesto, y con toda razón, el otro procedimiento, muchísimo más simple.

La propuesta que vamos a efectuar (la teoría seleccional ontofántica) consiste en esto: cada descripción definida cuya matriz se aplica con verdad a un solo ente denota a ese ente; cada descripción definida vacua (o sea: cada descripción definida tal que: o bien no hay ningún ente del que sea afirmable con verdad que él tiene la característica de la descripción; o bien hay más de un ente que, relativamente por lo menos, tenga esa característica) denota a lo infinitesimal-

Copyrighted material

mente existente, que es la más vacía de las clases (vide supra, Ac. 9.º del cap. 12.º). Está claro que, a tenor de las aclaraciones introducidas en el Ac.5.º de este capítulo, diremos que una matriz se aplica con verdad a un solo ente ssi: hay un ente del que es afirmable con verdad que él tiene la característica de la descripción definida en cuestión (o sea: que él satisface la matriz de esa descripción); y de cualquier otro ente es absolutamente falso (totalmente falso en todos los aspectos) que él tenga esa característica.

Esta teoría garantiza que se apliquen todos los principios que hemos ido sentando en los acápites anteriores —si bien, claro está, el principio de descripción vale, a tenor de esta teoría, sólo en su versión matizada—. Además, esta teoría seleccional garantiza que las descripciones definidas puedan ser manejadas como nombres propios y que, por consiguiente, sean válidos, también para las descripciones definidas, los principios (implicacionales —y también los meramente condicionales, por supuesto—) de aplicación ("UxpDp [x/ẍq]"; léase "El que todo ente, x, sea tal que p implica que el ente que q es tal que p") y de generalización existencial ("p [x/ẍq] DExp": "El que del ente que q sea verdad que p implica que hay algún ente que p).

El poder manejar las descripciones definidas como nombres propios (no sólo en lo tocante a la combinabilidad sintáctica —a la distribución en cualesquiera contextos en que puedan figurar nombres propios, sin desmedro de la buena formación sintáctica—, sino, lo que es más: en lo tocante también a la verdad o teorematicidad —o sea: que, si un esquema teoremático vale para instancias en las que figure en ciertos lugares un nombre propio, sea el que fuere, vale también para instancias en las que, en vez de un nombre propio, figure en ese lugar una descripción definida *cualquiera)* y el que, por consiguiente, valgan para oraciones con descripciones definidas esos dos principios es, sin duda, una ventaja de la teoría. La teoría garantiza eso porque, en el caso de que sea del todo falso que hay un solo ente que p, entonces, así y todo, "el ente que p" tiene un referente, pues denota a lo infinitesimalmente verdadero. Las desventajas de la teoría son: 1.ª) Que no entroniza el principio de descripción más que de manera matizada. 2.ª) Que ciertas expresiones que parecen ser descripciones definidas, por las palabras de que constan y el modo como están combinadas —p.ej. 'lo absolutamente irreal'—, no pueden ser consideradas como descripciones definidas, puesto que, de serlo, 'lo absolutamente irreal [existe]' o su equivalente 'La inexistencia de la Existencia [existe]' de ninguna manera sería —como sí ha de ser— una expresión absolutamente falsa, que sea la negación de 'La Existencia [existe]'; y, como ese sintagma, hay otros similares: 'El ser Jasán II predominantemente bondadoso', lo cual es absolutamente falso, pues es absolutamente inexistente la predominante bondad de Jasán II (e.d. el hecho de que sea afirmable con verdad que en este mundo es Jasán II más bien bondadoso); por ello, una expresión así no podrá ser considerada como descripción definida, pues cada descripción definida es —a tenor de la teoría seleccional aquí propuesta— por lo menos infinitesimalmente verdadera. 3.ª) Que no es válido, a tenor de esta teoría, el esquema: "Existe el ente que p ssi hay un solo ente que p".

Pese a esas tres desventajas —que harán más aconsejable la teoría nuliterminal que voy a proponer en el Acápite siguiente—, esta teoría seleccional onto-

Copyrighted material

fántica es defendible frente a los ataques lanzados contra las teorías seleccionales clásicas. La objeción más convincente contra las mismas es que sacrifican toda versión del principio de descripción, o sea, según esas teorías, aunque no sea en absoluto cierto que el ente que p es tal que p, será con todo verdad —y *totalmente* verdad, pues esas teorías no reconocen grados de verdad— que existe el ente que p. Pero esa objeción no se aplica —o no se aplica más que en medida infinitesimal— contra nuestra teoría seleccional; pues, en el caso de que no sea verdad en absoluto que hay un solo ente que p, nuestra teoría no reconoce al ente que p más que un grado infinitesimal de realidad o existencia.

Otra objeción común es que una teoría seleccional debe *seleccionar* arbitrariamente cierto ente como referente de las descripciones definidas vacuas. Pero ese reproche de arbitrariedad —fundado hasta cierto punto al ser dirigido contra las teorías seleccionales clásicas (aunque la arbitrariedad no es tampoco total en el caso de una teoría como la de ML de Quine: la clase vacía tiene cierto derecho a ser considerada como *el ente nulo,* en un sentido no banal)— pierde su fundamento frente a nuestra teoría, pues es obvio que lo infinitesimalmente real tiene motivos suficientes para ser considerado como el ente nulo, siendo como es el único ente infinitamente inexistente o irreal en todos los aspectos, el menos real de los entes (en el sentido de que cualquier otro ente es, en todos los aspectos, por lo menos tan real o existente como lo infinitesimalmente real y, en algunos aspectos por lo menos, más real que éste —o sea: cualquier otro ente es existencialmente prioritario sobre lo infinitesimalmente real) y, por añadidura, la más vacía de las clases, o sea: la propiedad menos ejemplificada, una propiedad no ejemplificada por nada sino en medida infinitesimal no más.

Otra objeción lanzada contra las teorías descripcionales clásicas es que hacen imposible el decir "tal cosa no existe", contrariamente a afirmaciones usuales y consideradas como verdaderas. Es obvio que ese reproche no tendría el más mínimo fundamento frente a nuestra teoría: Infinitas afirmaciones que son instancias del esquema "Tal cosa no existe" son verdaderas, aunque cada una de ellas es, también, falsa. De cada ente literario es verdad que, en este mundo por lo menos, él es inexistente (e incluso que es preponderantemente inexistente), pese a que, así y todo, esos entes son, en todos los mundos, existentes en algún grado (e incluso son, en todos los mundos, un tanto existentes —existentes en medida superior a la infinitesimal—).

Suélese también reprochar a teorías seleccionales clásicas el que identifican a todos los inexistentes; y, en efecto, una teoría como la de Quine (en ML) identifica a Hércules con Sherlock Holmes, de suerte que considera verdadera la oración: 'Hércules limpia los establos de Augias en la misma medida en que lo hace Sherlock Holmes'. Pero esas conclusiones están a infinidad de leguas de nuestra teoría. Esos dos inexistentes existen, y existen en medida superior a la infinitesimal —en algunos aspectos son, incluso, más bien existentes—, de suerte que no se identifica ninguno de los dos con lo infinitesimalmente real, con el ente nulo (por antonomasia).

Copyrighted material

Acápite 9.º TEORIA NULITERMINAL ONTOFANTICA DE DESCRIPCIONES

Una teoría de descripciones es nuliterminal ssi es tal que a las descripciones definidas vacuas no les asigna referente alguno, pero, sin embargo, las trata, en lo tocante a las *reglas de formación sintácticas,* como términos. (Parece que no es baldía una pequeña puntualización: algunos autores incluyen en lo sintáctico no sólo las reglas de (buena) formación, sino también la determinación de la teorematicidad en una teoría. Eso está bien si se ve a la teoría como un cálculo no interpretado. Mas nuestra teoría es un sistema interpretado, con una interpretación ontológica; por ello, con respecto a nuestra teoría la determinación de teorematicidad es semántica y no meramente sintáctica, pues que una fórmula sea un teorema de la teoría entraña que esa fórmula es verdadera, según nuestra concepción; por supuesto, nuestra teoría puede también ser examinada como si se tratara de un cálculo no interpretado.) Son nuliterminales algunas de las teorías de descripciones propuestas en la lógica libre, como la de Lambert y van Fraassen (vide (L:02)). Por ello convendrá —y lo haré en el Acápite siguiente— comparar nuestra teoría nuliterminal con la de Lambert, al igual que comparamos en el Acápite precedente nuestra teoría seleccional con la de Quine.

El procedimiento a seguir para articular esta teoría nuliterminal nuestra (ontofántica) es sencillo: cuando la matriz de una descripción, "p", es tal que hay un solo ente al cual es aplicable con verdad —según la explicación de qué entendemos, al decir eso, que fue facilitada al comienzo del Acápite anterior—, entonces "el ente que p" denota a ese ente; en caso contrario, "el ente que p" no denota en absoluto a ningún ente ni siquiera a algún cuasiente, sino que es un sintagma nominal (una oración, pues, dado que en nuestra teoría cada sintagma nominal es, a la vez, una oración) absolutamente falso, equivalente, por lo tanto, a 'lo absolutamente falso o irreal'. (Los detalles técnicos de este esquema definicional —al igual que los del esquema definicional a proponer para la teoría seleccional ontofántica— serán dados en el libro, anunciado en el Prólogo, sobre teoría dialéctica de conjuntos; el lector interesado puede consultar un esbozo en el Anejo n.º 4 de (P:13).) En nuestro sistema, cada oración puede —sin quebrantar las reglas sintácticas de buena formación— combinarse, mediante mera concatenación (o interponiendo el signo sincategoremático consistente en un espacio en blanco, que se lee 'abarca') con cualquier otra fórmula sintácticamente bien formada, constituyendo el resultado otra fórmula sintácticamente bien formada. Cada sintagma nominal es una fórmula sintácticamente bien formada —caso límite de los sintagmas nominales lo constituyen los nombres propios—. Así pues, en nuestro sistema cada oración es un término.

Por ello, para obtener un esquema definicional adecuado para nuestra teoría nuliterminal basta con poner como definiens una fórmula cuantificacional tal que, cuando no haya en absoluto un solo ente que satisfaga la matriz de la misma, esa fórmula resulte absolutamente falsa; y cuando sí haya un solo ente que satisfaga la matriz, la fórmula resulte ser estrictamente equivalente a la afirmación de que ese ente existe y, por ende, resulte nombrar a ese ente, pues —por el principio de identidad existencial— dos fórmulas que son *estrictamente* equi-

Copyrighted material

valentes (o sea: tales que la equivalencia entre ellas es afirmable con verdad) denotan a lo mismo, si es que denotan algo.

La clave de nuestro enfoque está en la equivalencia verdad = existencia. En virtud de esa equivalencia, queda justificada la regla sintáctica de formación que autoriza a tratar sintácticamente cualesquiera oraciones o fórmulas como términos. Por lo cual se justifica que, sin desmedro de la buena formación sintáctica, pueda combinarse libremente, como un término, con otros términos —o sea: con otras fórmulas— hasta una fórmula que no denote absolutamente a nada; o sea (a tenor de la identidad existencia = verdad): que sea absolutamente falsa (obviamente, decir que es verdadera, o falsa, una fórmula es usar las palabras en un sentido claramente derivado, para decir que es —en el sentido de *verdad ontológica,* e.e. de *existencia* o realidad— verdadero, o falso, lo denotado por la fórmula). Eso sí, el resultado de la combinación o concatenación será absolutamente falso, en virtud del principio de que para tener propiedades hay que existir siquiera relativamente y de que, para ser propiedad de algo, también hay que existir siquiera relativamente. Por ello, si "k" es un término cualquiera —ya sea verdaderamente verdadero, ya sea sólo relativamente verdadero, ya sea absolutamente falso— y "el ente que p" es una descripción definida vacua, entonces son absolutamente falsas estas dos oraciones: "k abarca al ente que p" y "El ente que p abarca k". Decir "Existe tal cosa" es lo mismo que decir "Tal cosa" a secas. Si "El ente que p" es vacua, entonces "El ente que p", que equivale a "Existe el ente que p", será absolutamente falsa; por ende, en tal caso, será totalmente falso que exista el ente que p, y será totalmente falso que algo ejemplifique al ente que p, y será totalmente falso que el ente que p ejemplifique algo. No obstante, "el ente que p" será un término, y podrá aparecer, sin que sea vulnerada la gramática del sistema, en cualquier contexto en que pueda aparecer cualquier otro término.

Esta teoría nuliterminal ontofántica también asegura el buen cumplimiento de todos los principios que sentamos en los Acápites anteriores de este capítulo, incluso el principio de descripción en su versión más fuerte, sin matización alguna. Por otro lado, está exenta esta teoría de los dos primeros inconvenientes que comportaba —lo vimos en el Acápite precedente— la teoría seleccional ontofántica. Por lo que hace al tercer inconveniente, esta teoría nuliterminal no está totalmente exenta de él, aunque es muchísimo más reducido el margen dentro del cual la afecta tal inconveniente. Cuando es absolutamente falsa una expresión que comienza por el artículo determinado en singular —y así eran los ejemplos que adujimos en el Acápite precedente y que constituían una dificultad para la teoría seleccional ontofántica (la predominante bondad del sultán de Marruecos, etc.)—, entonces no hay problema alguno: nuestra presente teoría puede tratarla como genuina descripción definida, sólo que —eso sí— vacua. El problema se plantea cuando un sintagma que pareciera ser una descripción definida, sin ser absolutamente falso, tampoco es afirmable con verdad, sino que es verdadero en algunos aspectos y totalmente falso en otros; si "r" es un sintagma así, entonces no se tiene —ni según la teoría ontofántica seleccional, desde luego, ni tampoco según la presente teoría nuliterminal— la equivalencia "r equivale al ente estrictamente equivalente a r" ('estrictamente equivalente'

Copyrighted material

significa lo mismo que 'idéntico'); lo último ("el ente estrictamente equivalente a r") sí es una descripción definida, pero lo primero no lo es, aunque se lo hubiera podido tomar por tal. Con ese pequeño inconveniente, dentro de ese estrecho margen, hay que apechugar, a menos que se infrinjan otros principios básicos que hemos sentado; por lo demás, el inconveniente es bastante inocuo y hasta casi anodino, dado el menguado margen en el cual es aplicable.

Más molesto puede parecer el hecho de que con esta teoría nuliterminal se pierden, para oraciones con descripciones definidas, los principios de generalización existencial y de aplicación. Pero, por supuesto, valen versiones restringidas de esos principios; vide el Anejo N.º4 de (P:13), donde se indican algunas de esas versiones (p.ej. ésta del principio de generalización existencial: "El que, dándose el caso de que existe el ente que p, éste sea tal que q implica que hay algún ente que q"). Ello revela que, si bien las descripciones definidas vacuas son —a tenor de la presente teoría nuliterminal— genuinos términos, sintácticamente hablando (o sea —a tenor de la aclaración que parentéticamente expusimos al comienzo del presente Acápite—: desde el ángulo de las reglas de formación sintácticas), sin embargo no son tratadas por los axiomas y reglas de inferencia del sistema como términos designadores, e.d. como nombres propios. De "Todo ente es tal que p" no se deduce "El ente que q es tal que p"; sólo se deduce eso si se añade alguna de las premisas "Existe el ente que q" o "hay un solo ente que q" o "El ente que q tiene tal propiedad" o "Tal o cual ente ejemplifica al ente que q".

Paréceme, empero, que esa desventaja que presenta esta teoría nuliterminal frente a la teoría seleccional del Acápite anterior es compensada por la mayor naturalidad de la presente teoría; toda teoría seleccional, incluso la teoría seleccional ontofántica, tiene un algo, al menos un sí es no, de artificial.

Acápite 10.º COMPARACION DE LA TEORIA NULITERMINAL ONTOFANTICA CON LA TEORIA NULITERMINAL "LIBRE" DE LAMBERT

Es interesante contrastar nuestra teoría nuliterminal ontofántica con la teoría nuliterminal clásica y "lógico-libre" de Lambert ((L:02)). Caracterízase esta última por dos axiomas: el primero dice que hay algo idéntico al ente que p ssi hay un solo ente que p (si bien su definición de "hay un solo ente que p" es la que critiqué en el Acápite 5.º de este mismo capítulo). El segundo nos dice que, siendo "k" y "k'" dos términos cualesquiera, si no existe k y no existe k', entonces k = k'. (Lambert, más que postular este axioma tal cual, lo deduce de otro que postula expresamente, a saber: son idénticos k y k' ssi son idénticos a los mismos existentes; pero, obviamente, si k y k' no existen en absoluto son idénticos a los mismos existentes, o sea: a ninguno.)

Ambos axiomas —bajo cierta versión— son teoremas de nuestra teoría.

Copyrighted material

Sólo que, a diferencia de la lógica clásica en que se apoya Lambert, la nuestra, al reconocer grados de verdad —y, por ende, de existencia, por nuestra identificación verdad = existencia—, permite introducir matizaciones que ni por asomo son concebibles con el magro y enjuto instrumental con el que trabaja Lambert. Eso afecta tanto a la definición de "hay un solo ente que p" como a la formulación del segundo axioma, que, en nuestra teoría, es la siguiente: "Si es absolutamente falso que exista k y también lo es que exista k', entonces k = k'". En particular, tanto en la teoría de Lambert como en la nuestra (con la diferencia de que, en la definición de vacuidad, el mero 'no' de la teoría lambertiana debe ser reemplazado, en la nuestra, por el 'es absolutamente falso que'), cualesquiera dos descripciones definidas vacuas quedan identificadas.

Para Lambert, las descripciones definidas vacuas, al igual que otros términos no designadores —o que presuntamente designan a inexistentes— no denotan a nada, no tienen referente. Aquí, por supuesto, se produce una divergencia con nuestra teoría, pues esta última acepta infinidad de términos que designen a inexistentes, a entes que tienen existencia pero sólo hasta cierto punto y que, por ello, son también en alguna medida inexistentes. Pues no es lo mismo *no existir*, a secas, que *carecer absolutamente de existencia.*

Pero, aparte de esa divergencia, que ya nos esperábamos y que no comporta ninguna novedad, otra divergencia importante separa la teoría lambertiana de la nuestra —dadas las motivaciones diferentes de ambas teorías—. Para Lambert, esencialista alético, no está excluido que sea verdadero un enunciado afirmativo cuyo sujeto sea una descripción definida vacua y cuyo predicado exprese una propiedad dada. Naturalmente ello va en contra de nuestro postulado realista o existencial según el cual sólo lo existente tiene propiedades. Pero, si ya resulta inadmisible ese esencialismo alético, de raigambre aristotélica, por lo enigmáticas que serían verdades flotantes con un mero ser-verdaderas, sin anclaje alguno en el ser, lo que no se ve bien es por qué, en ese marco, se identifica a todos los términos vacuos (no denotadores), con lo cual —y dado que, para Lambert, si cabe afirmar que no existe k, entonces el término 'k' carece por completo de denotación o referencia, y es vacuo— resultará que Don Juan Tenorio será idéntico a la Cenicienta, y —por el principio de indiscernibilidad de los idénticos— el primero se casará con un príncipe generoso en la misma medida en que lo haga la segunda.

El motivo que lleva a Lambert a postular el segundo axioma parece ser el de obtener una teoría más ágilmente manejable; y el de tener una noción aceptable de identidad para inexistentes (aunque mejor sería decir en su teoría: una noción de identidad a tenor de la cual pueda figurar con fundamento el signo de identidad entre dos expresiones una al menos de las cuales no denote nada en absoluto): supuesta la identidad entre existentes, se extiende a lo demás la identidad diciendo que dos *presuntas* cosas son idénticas ssi son idénticas a los mismos existentes; de suerte que, si hay un existente al que ambas sean idénticas, son la misma cosa, que es entonces existente; si la una es idéntica a un existente al que no sea idéntica la otra, son diferentes; y, si ninguna de las dos es idéntica a ningún existente, son la misma. De rechazarse eso, sería enigmático, y arbitrario por demás, decir que k y k' (suponiendo que sean términos vacuos tanto "k" como

Copyrighted material

"k'") son idénticos o decir que son diversos, pues en la realidad nada los puede hacer diversos, no hay dos fundamentos diferentes, el uno para "k" y el otro para "k'"; mientras que sí hay un fundamento para la verdad de la identidad: el no existir nada que sea denotado ni por "k" ni por "k'". Todo eso está muy bien; pero, entonces, es que la verdad de los enunciados de identidad y de los de diferencia debe tener un basamento en lo real, debe haber un algo en lo real cuyo existir esté fundando el ser verdadero un enunciado de identidad o el ser verdadera su (super)negación. Mas, si eso es así, ¿por qué no va a ocurrir lo mismo con los demás enunciados? ¿Por qué no va a hacer falta, para que sea verdad que Otelo ama a Desdémona, que exista en la realidad el amor de Otelo hacia Desdémona, para lo cual es preciso que existan tanto Otelo como Desdémona? Pero eso es lo que rechazan todos los esencialistas aléticos, incluidos los lógicos libres. Ahora bien, si añadiéramos a la teoría de descripciones de Lambert el principio de que lo que tiene propiedades existe (o sea, el principio kk'Ck': si k abarca a k', entonces existe k'), el resultado sería una teoría equivalente a la de Russell. Nuestra teoría no sufre tan lúgubre sino —pese a contener el principio de que sólo lo que existe, al menos relativamente, tiene propiedades (o sea: kk'CJk': si k abarca a k', entonces es al menos relativamente cierto que existe k')— gracias justamente a la presencia de functores de matización alética que desconoce la lógica clásica, aristotélica, a la cual se aferran Lambert y Russell.

En definitiva, lo que hay que reprochar a una teoría como la de Lambert es que autorice descripciones definidas que, siendo vacuas, pueden empero figurar en *oraciones afirmativas verdaderas* como sujetos. Nuestra teoría nuliterminal no autoriza semejante cosa. Y, no obstante, evita el despeñadero russelliano gracias al reconocimiento de grados y aspectos de verdad o existencia.

La divergencia básica entre la teoría de Lambert y la nuestra, aparte de la cuestión de los grados y aspectos de realidad, estriba en que, al identificar verdad y existencia, nuestra teoría permite que —sin que sean infringidas las reglas sintácticas de formación— figuren como términos cualesquiera fórmulas, incluso fórmulas absolutamente falsas y que, por serlo, no denotan nada en absoluto (por la identidad verdad = existencia), quedando, gracias al hallazgo de definiciones apropiadas, las descripciones definidas vacuas reducidas a fórmulas así; mientras que en la teoría de Lambert las descripciones definidas son introducidas como términos primitivos, y entonces carece de justificación el introducir una descripción definida vacua; además, por la ecuación verdad = existencia, nuestra teoría tiene un modo natural de expresar y, en algunos casos, de probar que una descripción definida es no-vacua —o, alternativamente, que es vacua—: la descripción definida por sí sola, constituyendo así una oración, dice lo mismo que la afirmación de que existe el ente por ella descrito; al anteponerle el functor '**F**' ('Es absolutamente falso que'; que se define 'BF': 'Es afirmable con verdad que es totalmente falso que'), el resultado es una oración que dice que es absolutamente falso que exista lo así descrito. En la teoría de Lambert, en cambio, se define "Existe x" como "Hay algo idéntico a x" (ya criticamos la identificación de ambas afirmaciones en el cap. 12.º); pero es gratuito e injustificado introducir adrede descripciones definidas vacuas —como términos primi-

Copyrighted material

tivos sin referente—; y el marco de la teoría de Lambert no permite otro modo de que se generen descripciones así.

Acápite 11.º EL PROBLEMA DE LA NO APLICACION DE LA REGLA DE GENERALIZACION EXISTENCIAL A ORACIONES CON DESCRIPCIONES DEFINIDAS VACUAS

Un reproche que podría dirigirse contra nuestra teoría nuliterminal es que, a tenor de la misma, no es aplicable la regla de generalización existencial a oraciones con descripciones definidas —con respecto al lugar ocupado por la descripción definida en cuestión— más que si se ha probado —o sentado como axioma— previamente que existe lo descrito por la descripción a la que se trate de aplicar dicha regla. Ahora bien, todo el espíritu realista o existencial que nos ha llevado a combatir las diversas modalidades de esencialismo se basaba en una sustentación calurosa y sin medias tintas de un sano principio existencial, que cabe articular mediante una entronización sin cortapisas de la regla de generalización existencial.

A ese reproche respondo lo siguiente: Aunque he asumido y sustentado, a lo largo de este libro, el principio de que sólo lo que existe —siquiera relativamente— tiene propiedades, y de que, por ende, debe aplicarse la regla de generalización existencial —y también la regla de conclusión existencial, todavía más perspicuamente antiesencialista— a cualquier enunciado atómico afirmativo —y, por lo tanto, a una premisa que sea la conyunción de dos o más enunciados atómicos afirmativos, etc., o de prefijar a alguno de esos enunciados un functor de afirmación matizada—, no he invocado nunca un principio mucho más fuerte, a tenor del cual sucedería que, con respecto a cualquier expresión 'k', valiera la regla siguiente, siendo "p" una oración cualquiera en la que figure una ocurrencia de 'k': $p \vdash k$; o sea, de "p" se deduce que existe k. Ciertamente que con esa regla tendríamos la inferencia que va de "No existe k" a "Existe k"; y era un razonar así lo que constituyó uno de los móviles que condujeron a Platón, en el *Sofista,* a articular una teoría ontológica que es la más afín a la nuestra, la más estrechamente emparentada con ella y la que, en suma, más ha influido en la concepción ontofántica. Pero un razonar así queda, en mi propio planteamiento, confinado a un margen preciso y delimitado. Es Quine quien, con sus esclarecedoras y fructíferas consideraciones sobre el criterio de compromiso ontológico, ha arrojado luz sobre este punto: la regla de generalización existencial sólo se aplica a cierta gama de expresiones; cada teoría, eso sí, debe indicar con claridad a cuáles expresiones se aplica esa regla y, al hacerlo, apechugar con las consecuencias existenciales que, a tenor de tal indicación, se desprenden de las tesis de la teoría, o sea: de sus teoremas. Mas no se debe imponer a una teoría el fardo de que por el mero empleo de una expresión, que puede que sea meramente sin-

Copyrighted material

categoremática, hayan quienes adopten la teoría en cuestión de comprometerse a postular un referente de esas expresiones. Puédese, eso sí, discutir lo bien o mal fundado de la decisión de considerar categoremáticas o sincategoremáticas (o sea: susceptibles de aplicación de la regla de generalización existencial o no) a tales o cuales expresiones; pero no será sensato, y sólo conducirá a absurdos, el pretender que todas las expresiones, sean cuales fueren, han de ser categoremáticas. El que lo fueran todas llevaríanos a afirmar la existencia de un referente de 'no', de un referente del paréntesis izquierdo y de otro del derecho, de un referente de 'vistas' en la locución 'con vistas a', etc.

Por eso no acepto yo la regla que de "no existe k" concluye "Existe k". (Sí acepto una restricción de esa regla, a saber: que, en el lugar de 'k' figure, ya una variable —las variables tienen como campo de variación sólo a verdaderos entes, a entes existentes, poco o mucho, en todos los aspectos—, ya un nombre propio u otro designador, 'ξ', tal que se haya probado o sentado previamente como premisa: 'Hay algún ente, x, tal que $\xi = x$'.) De aceptarla, resultaría el absurdo (la incongruencia o *super*contradicción) siguiente: como verdad = existencia, decir que es falso que suceda tal cosa equivale a decir que no existe el suceder tal cosa; pues bien, de ahí resulta que el que sea absolutamente falso que suceda que p equivale a que sea absolutamente cierto (ciento por ciento verdad en todos los aspectos) que no existe el hecho de que p; si de la última oración se desprendiera que existe el hecho de que p, nuevamente tendríamos (por la ecuación verdad = existencia) que sería verdad que p; luego toda oración que rechazáramos como absolutamente falsa sería verdadera: eso es supercontradictorio y, además, entraña que toda oración es verdadera: si lo es, lo es; y si es absolutamente falso que lo sea, también sería verdadera de todos modos (en virtud del razonamiento que acabo de exponer). Así tendríamos la *delicuescencia:* toda oración sintácticamente bien formada sería verdadera; y no habría que molestarse en hablar, pues, profiera uno lo que profiera, el resultado será verdadero.

Sería de lo más insensato, pues, el pretender imponer la aplicabilidad de la regla de generalización existencial a cualesquiera expresiones, en cualesquiera contextos (o sea: comoquiera que figuren en una oración cualquiera que se asevere como premisa); y también lo sería el entronizar, sin las debidas restricciones, la regla que de una oración existencial negativa (o, en general, de una oración negativa) permitiera deducir la existencia de un referente del sujeto de la misma. La única osadía de que se hace culpable la teoría nuliterminal de descripciones es no incluir de antemano a todas las descripciones definidas entre las expresiones a las que sí se aplica sistemáticamente y en cualquier posición dentro de una premisa cualquiera la regla de generalización existencial.

Conviene, para clausurar este acápite, hacer tres aclaraciones y puntualizaciones más. La primera es que, si bien, en una lectura *de dicto,* ciertos signos pueden carecer, en determinadas aserciones y siempre y cuando figuren en ellas en ciertas posiciones determinadas, de carga existencial —no caer bajo el ámbito de aplicabilidad de la regla de conclusión existencial—, en una correspondiente lectura *de re* deberán tener carga existencial. Así, de "No existe k" no se infiere "Existe k". Pero, de "k es inexistente", o sea "k es abarcado por la ine-

Copyrighted material

xistencia" —dicho de otro modo: "k es tal que no existe"—, sí se deduce "Existe k". Así, tiene fundamento correcto hasta ese argumento platónico que nos llevaría a atribuir existencia incluso a aquello de lo que la estemos negando; ese fundamento es la lectura *de re* de tales negaciones, lectura requerida a veces por el contexto, que nos fuerza a reconocer que se está hablando de algo y se le está atribuyendo algo, a saber: no-ser, inexistencia. Sucede eso, en particular, cuando a un mismo algo se le atribuye, a la vez que negación de cierta característica, la ejemplificación de una propiedad: si se dice que lo que el sofista piensa o profesa es lo falso y que lo falso no existe, se está atribuyendo a un mismo algo, a "lo falso", la característica de no existir, sí, pero también la *propiedad* de ser profesado por el sofista; la primera, por ser mera característica y no propiedad, podría recibir sin problema lectura *de dicto,* que no *de re;* pero no así la segunda atribución, que nos lleva obligatoriamente a reconocer existencia, siquiera relativa, de ese algo llamado 'lo falso'; entonces, en virtud de un determinado principio interpretativo, podemos entender que, en ese contexto, también la primera atribución es *de re* y que, por ende, no era la mera característica "no existe", sino la (ejemplificación de) la propiedad de no existir —o, si se quiere, la característica *de re* 'es abarcado por la propiedad de no existir'— lo que se estaba atribuyendo a "lo falso".

La segunda puntualización es que, para templar y atenuar el apoyo que he prestado, algo más arriba, al argumento de Quine a favor de que no todo signo tiene por qué ser designativo, pudiendo haber signos sincategoremáticos, debo señalar que, frente a esa postura de Quine (quien se contenta con recalcar lo ridículo que sería pretender que, por el mero hecho de afirmar 'lo hago por mor del qué dirán', se compromete uno a reconocer la existencia de "mores"), lleva ventaja el tipo de análisis de un Frege o incluso de un Wittgenstein, al plantear con toda agudeza esta cuestión: si cierto signo (sincategoremático) contribuye sistemáticamente de determinada manera a que una expresión más amplia en la que él figure designe a determinado ente cuando los signos categoremáticos que figuren en esa expresión designen a otros entes también determinados, entonces ¿qué hay en la realidad cuya existencia funde esa correlación que establece el signo sincategoremático entre cuáles sean los significados de las expresiones categoremáticas parciales y cuál sea el de la expresión categoremática total? La respuesta de Frege es siempre que el signo dizque sincategoremático no lo era en verdad, sino que esa correlación es un tipo de función, un ente extralingüístico insaturado de determinado nivel y adicidad. Wittgenstein ya restringe esa doctrina. Quine elude el problema, porque, en vez de plantear la cuestión en esos términos (preguntándose cómo se pasa de lo designado por expresiones más pequeñas a lo designado por expresiones más amplias), viene a rechazar la propia relación de referencia o designación, preguntándose en cambio únicamente por la contribución de los diversos signos a las condiciones de verdad de los enunciados en los que figuren, con una toería tarskiana, satisfaccional, de la verdad en cuya crítica no puedo entrar aquí (mi crítica apuntaría a mostrar, no que la teoría sea incorrecta, sino que no es filosóficamente esclarecedora y que resulta, en el fondo, circular).

¿Cómo es entonces posible, a la vez, atenerse al espíritu de semántica rea-

Copyrighted material

lista de Frege, tomando como eje la relación de designación (o de significación, o de referencia, o como llamársela quiera) y, no obstante, reconocer la existencia de signos sincategoremáticos o no designativos? Es posible poniendo ciertos límites al paralelismo lenguaje-realidad que postulaba Frege. Los límites deben ser los menos y los menores posible, pues, de no, no se entendería la utilidad del lenguaje para reflejar la realidad. Por otro lado, sin embargo —y como resultó claro en nuestra crítica de Wittgenstein, en el Ac.4.º del cap.13.º de la Sección I—, en el lenguaje —o, mejor, en la cadena hablada (o escrita)— la relación entre los diversos signos es de combinación, mientras que en la realidad no es ésa la relación básica, sino que lo es la de abarcamiento. Esa disimetría o divergencia es la raíz de la necesidad de signos sincategoremáticos en el lenguaje. Pero, por supuesto, cuanta menos sincategorematicidad, mejor, si queremos evitar un divorcio entre lenguaje y realidad.

Mi tercera y última puntualización se referirá al problema de si el argumento del tercio excluso, varias veces esgrimido en este libro contra los esencialistas de diversa laya, se ve arruinado al reconocerse términos que no sean, en absoluto, designadores, como —a tenor de la teoría nuliterminal— las descripciones definidas vacuas. (Nótese, empero, que, aun sin recurrir a la teoría nuliterminal, nuestro enfoque, al tratar, sintácticamente, a toda oración como un término, se ve forzado a admitir términos no designadores, a saber: las oraciones absolutamente falsas —que tiene que haber a menos que se caiga en delicuescencia—.) Respondo diciendo que lo que constituye una dificultad para los esencialistas, que quieren soslayar conclusiones existenciales como 'Existe Monipodio', aceptando 'Monipodio es cejijunto o no lo es', es que ellos desean ver a 'Monipodio' como un nombre propio en el mismo plano que 'Maquiavelo' y, por ende y para evitar la conclusión existencial, inventan una dualidad de negaciones (negación "interna" vs negación "externa"), ya criticada más arriba, en el Ac. 7.º del cap. 11.º, y cuya introducción acarrearía que *nunca* pudieran sacarse de instancias del tercio excluso conclusiones existenciales. En nuestro enfoque nuliterminal, en cambio, se evita esa catástrofe porque hay un procedimiento para deslindar claramente a los genuinos nombres propios de las otras expresiones: como todo (putativo o genuino) nombre, "k", es una oración, diremos que "k" es nombre propio genuino ssi podemos afirmar con verdad: k (a secas y sin más). Y, si "k" es un nombre propio, entonces "Existe k" se deduce tanto de p como de no-p, si en "p" hay alguna ocurrencia de "k". (Alegaráse que esa inferencia es circular porque, para hacerla, debemos estar previamente convencidos de que "k" es un genuino nombre propio, lo cual requeriría saber que existe k; pero no: la inferencia misma no es circular, aunque sí sea circular la cadena deductiva cuyas dos inferencias son: la que va de la afirmación de "k" a la conclusión de que "k" es un nombre propio; y la que de ahí, dada una de las premisas "p" o "no-p" —si contiene "p" alguna ocurrencia de "k"— o la disyunción de ambas, extrae la conclusión "Existe k", que equivale a "k" a secas. Mas alguien puede saber que la segunda inferencia es válida aun desconociendo el motivo o fundamento de su validez, que es la primera inferencia. Porque ese alguien puede saber que "k" es un genuino nombre propio en virtud de una

Copyrighted material

clasificación sintáctica únicamente, de una lista de nombres en la que figure "k".)

En todo caso, ese argumento nuestro contra los esencialistas —que esgrime el principio de tercio excluso y el hecho de que cada instancia del mismo entraña aquellas afirmaciones existenciales que involucren a cuantosquiera (genuinos) nombres propios haya en cada uno de los disyuntos de dicha instancia— era sólo un argumento accesorio y no se perdería nada importante en toda la argumentación de este libro si, considerándose insatisfactoria la aclaración precedente, se quisiera desestimar ese argumento. Porque lo que caracteriza a todo esencialismo, alético u óntico, es sostener que hay verdades *afirmativas* acerca de (absolutos) inexistentes —aunque, como en el caso de Aristóteles, se diga que tales verdades lo son en un sentido *sui géneris.* O sea: lo que todo esencialismo arroja por la borda es la regla de conclusión existencial a partir de premisas afirmativas (la regla: kk' ⊢existe k'), e.e. la tesis de que sólo tiene propiedades lo que existe; mientras que esa regla vale en nuestro enfoque ontofántico (independientemente de cuál de las dos teorías de descripciones aquí propuestas sea la escogida), sólo que con la ya conocida restricción: de kk' se deduce: Es, *siquiera relativamente,* verdadera la existencia de k'.

Acápite 12.º—OPERADORES SOBREENTENDIDOS EN LAS MATRICES DE LAS MAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS USUALES

Sea cual fuere la teoría de descripciones que prefiramos de entre las dos propuestas en este capítulo —la teoría ontofántica seleccional del Ac. 8.º o la teoría ontofántica nuliterminal del Ac. 9.º—, es un hecho, en todo caso, que muchas descripciones definidas que usualmente proferimos no pueden ser tomadas al pie de la letra, pues, de serlo, resultarían vacuas. En efecto: a tenor de las consideraciones del Ac. 5.º, no es correcto afirmar que hay un solo ente que p más que si hay un ente del que sea afirmable con verdad que él es tal que p y si, además, de ningún otro ente es verdad, ni siquiera relativamente, que p. Ahora bien, para que sea afirmable con verdad que p tiene que ser verdad necesariamente siempre que p; y si ni siquiera relativamente es verdad que p es que es necesariamente y siempre del todo falso que p. Por otro lado, una descripción deja de ser vacua ssi hay un solo ente al que se aplica con verdad la matriz de la misma. Despréndese de todo ello que cuando utilizamos una descripción definida cuya matriz, "p", es tal que, o bien no hay en absoluto ente alguno del que sea necesariamente siempre verdad que p, o bien hay más de un ente del cual sea, a veces o posiblemente por lo menos, verdad que p, estamos utilizando una descripción vacua como no sea que, al proferir eso, sobreentendemos por elipsis algún operador, "$", tal que hay un solo

Copyrighted material

ente $p (en el sentido por nosotros defendido de 'hay un solo ente que'); o sea: a menos que, al decir "el ente que p", queramos hablar del ente que $p.

Dependerá, claro está, del contexto cuál haya de ser el operador que haya que colocar en el lugar del pseudosigno '$' (que es utilizado aquí como un símbolo esquemático que haga las veces indistintamente de uno u otro operador). Pero en las más descripciones corrientemente usadas podemos sospechar que ese operador es —o contiene por lo menos— uno de los que estudiamos en el Ac. 3.º del cap. 11.º: 'En este mundo', 'sustantivamente', 'prevalentemente', 'preponderantemente' o 'predominantemente'. Tal sospecha no es fruto de gratuita elucubración, sino que se basa en que, en las más afirmaciones vulgares y corrientes, el horizonte de nuestra referencia es este mundo: hablamos acerca de lo que sucede o deja de suceder en este mundo de la experiencia cotidiana no más, sin estarnos preocupando por qué ocurra en la realidad en su conjunto, por qué acaezca en otros aspectos de lo real ajenos al de la experiencia cotidiana.

Ahora bien, no es lo mismo ser verdad —a secas— en este mundo que ser afirmable con verdad en este mundo: lo segundo significa que sea, en todos los aspectos, verdad que en este mundo sucede aquello de lo que se trate; mientras que lo primero puede que sea verdad a lo mejor sólo en algunos aspectos, dejando en absoluto de ser verdad en otros submundos de este mundo de la experiencia cotidiana. Normalmente, lo que nos interesa es tan sólo aquello que es verdad en todos los aspectos componentes del mundo de la experiencia cotidiana; y eso es así, particularmente, en lo tocante a las descripciones definidas: si hablamos del ente que en este mundo es tal que p, solemos aludir a aquel ente que es el único que en todos los aspectos de este mundo es tal que p, sin descartar que haya otros entes tales que sea sólo relativamente cierto que esos entes son, en este mundo, tales que p. Por todo ello, tenemos ya que lo más probable es que el operador que haya que sobreentender, como elíptico, prefijado a las matrices de las más descripciones definidas vulgares y corrientes sea, o contenga, 'Es sustantivamente cierto que'.

Pero todavía no basta. En nuestro hablar corriente, no nos conformamos con aludir a algo verdadero a secas, en cualquier grado por ínfimo que sea, a lo mejor sólo infinitesimal. ¡No! Solemos afirmar únicamente aquello que, aun dentro del horizonte al que aludamos —normalmente el del mundo de la experiencia cotidiana— alcance cierto umbral de verdad. Lo mínimo que podríamos pedir es que tal umbral fuera el de lo un tanto verdadero, e.d. el de lo que es verdadero en un grado superior al infinitesimal (nótese que es algo abusivo llamarlo 'umbral', pues carece de cota inferior interna, e.d. de un grado de verdad que sea el mínimo de esos grados de verdad superiores a lo infinitesimalmente verdadero; la cota inferior, el único minorante —cf. la terminología dualmente paralela del Ac. 4.º del cap. 12.º—, que tiene ese conjunto de grados de verdad es lo infinitesimalmente verdadero, que está por debajo de cada miembro del conjunto).

No suele empero ser suficiente el que algo sea un tanto verdadero, e.e. más que un sí es no (más que infinitesinalmente) real o verdadero para que nos comprometamos a afirmarlo, porque, en virtud de reglas pragmáticas de

Copyrighted material

comunicación, al afirmar explícita o implícitamente algo, damos lugar a una expectativa en nuestros oyentes o lectores, expectativa que quedaría frustrada si se tratara de algo verdadero o real en, p. ej., un 9!·99%: sería, en ese caso, tan muchísimo más falso que verdadero lo dicho que el oyente se sentiría —normalmente— engañado. Y en general, la frustración parecería tal vez experimentarse siempre que lo dicho fuera bastante falso, o sea: más falso que verdadero. Justamente es eso lo que se espera que no ocurra en absoluto; espérase, al oír en la conversación corriente —y hasta, normalmente, en la comunicación erudita o científica— que lo que uno oye sea más bien verdadero, e.e.: al menos tan verdadero como falso.

Siendo ello así, si es que efectivamente lo es, tendríamos que el operador usualmente sobreentendido, tanto en las más afirmaciones usuales como en las matrices de las más descripciones definidas corrientemente proferidas, sería 'Es predominantemente cierto que', que abrevia a 'Es afirmable con verdad que es en este mundo más bien cierto que'.

Pero es a menudo cierto que detrás de ese operador, y dentro del alcance del mismo, pueden sobreentenderse otros operadores en la matriz; p. ej., operadores de tiempo ('ahora', al que factores pragmáticos —contextuales y de entorno— asignen determinado referente particular en cada caso), de lugar ('aquí', ídem) o de otro aspecto. A tenor de esas pautas fácil resultará parafrasear idóneamente una afirmación como 'Don Beltrán es el mejor especialista', p. ej.

En muchas ocasiones, empero, no es el mundo de la experiencia cotidiana el que está constituyendo el horizonte implícito de nuestra referencia, sino que ciertos factores contextuales nos hacen estar refiriéndonos a otros mundos. Sucede tal cosa sobre todo cuando hablamos de entes imaginales. Son harto complejas las reglas del cambio de horizonte referencial en función de pragmáticos factores de entorno y contexto. Su indagación forma parte de un estudio pragmático general sobre la comunicación —pues, al fin y al cabo, la elisión de operadores apropiados es hecha por razones de economía comunicacional en función de factores pragmático-contextuales cuya operatividad se manifiesta con elegante soltura en nuestra conducta verbal, pero cuyo análisis es pavorosamente complicado—. Por lo demás, seguramente también hay que sobreentender, en esos casos de alusión a mundos fantásticos, como prefijada al operador «en el mundo...» (llenándose los puntos suspensivos con una denominación —tomada, p. ej., del nombre de un relato— del mundo en cuestión), la secuencia de operadores 'Es afirmable con verdad que es un hecho más bien real que'. Así, si digo que Daniel Egea es el hombre más rico de Oleza, estoy queriendo decir que Daniel Egea es el único ente, x, del cual es afirmable con verdad que en el mundo de "Nuestro padre San Daniel" es más bien cierto que: 1.°, x es un hombre rico de Oleza; y 2.°, cualquier otro elemento finito del que sea más bien cierto que es un hombre rico de Oleza es menos rico que x.

La indagación que me ha conducido a los resultados expuestos en este Acápite dista de ser exhaustiva y de haber alcanzado solución cabal a todos los problemas de la índole de los aquí considerados. Mis ejemplos aducen úni-

Copyrighted material

camente descripciones definidas relativamente improblemáticas, a las cuales se aplican sin mayor dificultad las paráfrasis que he propuesto y justificado con argumentos. Pero hay una gama amplísima de descripciones con matrices más complicadas, en las que los operadores elididos reaparecen de nuevo en el interior de la matriz, p. ej. en prótasis de oraciones condicionales o implicacionales en ellas enquistadas (tal vez suceda eso incluso en el último ejemplo que he aducido y haya que repetir nuevamente, en la prótasis de la oración condicional que sigue al cuantificador 'cualquier otro elemento finito' (o sea: entre 'del que' y 'sea más bien cierto que es un hombre rico de Oleza'), el operador 'es afirmable con verdad que en el mundo de "Nuestro padre San Daniel"' —cambiando indicativo por subjuntivo o viceversa dondequiera que lo exijan las reglas sintácticas de la estructura de superficie del castellano—.

El estudio de esos problemas se deja para una investigación más minuciosa y ceñida ya a ese círculo de cuestiones. Las consideraciones del presente acápite han servido para mostrar a las claras la fecundidad y viabilidad de las dos teorías de descripciones que hemos propuesto.

Para cerrar este Acápite, y con él este libro, deseo puntualizar que, frente a la, acaso no imparcial, preferencia de que he venido dando muestras a lo largo del mismo por el umbral del 50 % de verdad o existencia como umbral de aseverabilidad y de interés, en los contextos usuales, pueden exhibir méritos alternativos para ese mismo cometido otros umbrales, como el ya varias veces considerado del $100/2\sqrt{2}$ %, con lo cual, en las descripciones definidas usuales, el lugar que líneas más arriba asignábamos a 'más bien' lo ocuparía, en vez de ése, el operador 'apreciablemente' (vide supra párrafo final del Ac. 6.º del cap. 10.º; Ac. 8.º del cap. 10.º; párrafos finales del Ac. 3.º del cap. 11.º; y Ac. 12.º del cap. 14.º). Lo mismo que las otras cuestiones aludidas más arriba, constituye ésta un tema abierto a futuras indagaciones lingüísticas y ontológicas en las que cordialmente invito a participar a mis lectores.

Copyrighted material

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

(A:00) Ignacio Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy.* Dordrecht: Reidel, 1967.

(A:01) Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne.* Paris: PUF, 1962.

(A:02) R. M. Adams, «Ockham's Nominalism and Unreal Entities», *Philosophical Review,* n.º 86, 1977, pp. 144-176.

(A:03) Avicena, *Sobre Metafísica.* Trad., introd. y notas de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Revista de Occidente, 1950.

(A:04) G. E. M. Anscombe, *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein.* Trad. M. Pérez. Buenos Aires: El Ateneo, 1977.

(B:00) Yvon Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie.* Paris: Vrin, 1962.

(B:01) Philoteus Boehner, OFM, *Collected Articles on Ockham.* Ed. por Eligius M. Buytaert, OFM, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1958.

(B:02) Philoteus Boehner, OFM, «Notitia Intuitiva of Non Existents According to Peter Aureoli, OFM (1322)», *Franciscan Studies* 8 (1948), pp. 388-411.

(B:03) Victor Brochard, *Los escépticos griegos.* Trad. V. Quinteros. Buenos Aires: Losada, 1945.

(B:04) Franz Brentano, *The True and the Evident.* Trad. ingl. por R. M. Chisholm *et al.* Londres: Routledge & K. P., 1966. (La versión original en alemán, editada por O. Kraus, es de 1930.)

(B:05) John Bacon, «Ontological Commitment and Free Logic», *The Monist,* vol. 53, n.º 2, abril de 1969, pp. 310-19.

(C:00) Jean François Courtine, «Le statut ontologique du possible selon Suárez», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* VII, 1980, pp. 247-67.

(C:01) Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits.* Hildesheim: G. Olms V., 1969 (reproducción de la ed. de París de 1901).

(C:02) W. L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument.* Londres: Macmillan, 1979.

(C:03) R. Clark: «Not Every Object of Thought Has Being: A Paradox in Naive Predicat Theory», *Noûs, 12/2,* May 1978, pp. 181-8.

Copyrighted material

(C:04) Ralph W. Clark, «Fictional Entitites: Talking About Them and Having Feelings About Them», *Philosophical Studies,* 38/4, nov. 1980, pp. 341-50.
(D:00) R. M. Dancy, *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle.* Dordrecht: Reidel, 1975.
(E:00) G. Englebretsen, «Sommers on the Predicate "Exists"», *Philosophical Studies,* vol. 26, n.º 5/6, diciembre 1974, pp. 419-24.
(F:00) Clemente Fernández, S. I., *Metaphysica Generalis, ap. Philosophiae Scholasticae Summa,* vol. I. Madrid: BAC, 1964, 3.ª ed.
(F:01) G. Fraile, O. P., *Historia de la filosofía,* 3 vols. Madrid: BAC, 1966 ss.
(F:02) Gottlob Frege, *Escritos lógico-semánticos.* Trad. C. R. Luis y C. Pereda. Madrid: Tecnos, 1974.
(F:03) Gottlob Frege, *Los fundamentos de la aritmética.* Trad. U. Moulines. Barcelona: Ed. Laia, 1973, 2.ª ed. castel.
(F:04) H. Le Roy Finch, *Wittgenstein - The Early Philosophy.* Nueva York: Humanities Press, 1971.
(G:00) P. T. Geach, *Logic Matters.* Oxford: Blackwell, 1972.
(G:01) E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.* Paris: Vrin, 1952.
(G:02) E. Gilson, *Le thomisme - Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 1944, 5.ª ed. rev. et aum.
(G:03) E. Gilson, *L'être el l'essence.* Paris: Vrin, 1972, 2.ª ed. rev. y aum.
(G:04) Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne.* Paris: Vrin, 1951.
(G:05) R. Grossmann, «Meinong's Doctrine of the *Aussersein* of the Pure Object». *Noûs* 8, 1974, pp. 67-82.
(G:06) R. Grossmann, «Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong», *American Philosophical Quartely* 6 (1969), pp. 17-32.
(G:07) R. Grossmann, *Meinong.* Londres: Routledge & K. P., 1974.
(G:08) I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law.* Trad. del al. A. & R. Hamori. Princeton U. P., 1981.
(G:09) Nicholas Griffin, «Supervaluations and Tarski», *Notre Dame Journal of Formal Logic.* 19/2 (abr. 1978), pp. 297-8.
(G:10) Nicholas Griffin, «The Independence of Sosein from Sein». *Grazer Philosophische Studien 9,* 1979.
(G:11) Richard Gale, *Negation and Non-Being.* Oxford: Blackwell, 1976. Monograph n.º 10 de *American Philosophical Quartely.*
(G:12) Dale Gottlieb, *Ontological Economy Substitutional Quantification and Mathematics.* Oxford: Clarendon Press, 1980.
(H:00) Martin Heidegger, «La tesis de Kant sobre el ser» *ap. Ser, verdad y fundamento.* Trad. castell. E. García B. Caracas: Monte Avila, 1968, pp. 85 ss.
(H:01) Nicolai Hartmann, *Ontología.* 4 vols. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1954 en adelante.
(H:02) G. E. Hughes & M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic.* Londres: Methuen, 1972. (Paperback ed.; la ed. original es de 1968; hay trad. castell. de la Editorial Tecnos.)
(H:03) Rudolf Haller (ed.), *Jenseits von Sein und Nichtsein: Beiträge zue Meinongforschung.* Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1972.
(H:04) D. M. Henry, «Being, essence, and existence», *Logique et Analyse* VII/27, oct. 1964, 104-110.
(H:05) D. M. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics.* Londres: Hutchinson University Library 1972.

Copyrighted material

(H:06) Jaakko Hintikka, «Studies in the Logic of Existence and Necessity, I: Existence», *The Monist*, vol. 50/1, enero 1966.
(H:07) Jaakko Hintikka, «Existential Presupositions and Existential Commitments», *Journal of Philosophy*, 56 (1959), pp. 125-137.
(H:08) H. Hiz, «On Assertions of Existence», *ap.* (M:04), pp. 175-192.
(H:09) Herbert Hochberg, *Thought, Fact, and Reference*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.
(H:10) José Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del lenguaje: 2. Teoría del significado.* Madrid: Alianza Editorial, 1982.
(J:00) Louis Jugnet, *La pensée de saint Thomas d'Aquin.* Paris: Bordas, 1949.
(J:01) Francis Jacques, «Référence et description chez Meinong», *Revue Internationale de Philosophie* 27, 1973, pp. 266-87.
(K:00) I. Kant, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763), ap. Pensées successives sur la théodicée et la religion.* Trad. franc. e Introd. por P. Festugière. Paris: Vrin, 1972 (2.ª ed.)
(K:01) Germain Kopaczynski, OFM, «Some Franciscans on St. Thomas' Essence-Existence Doctrine», *Franciscan Studies*, vol. 38, 1978, pp. 283-98.
(K:02) S. A. Kripke, «Is there a Problem about Substitutional Quantification?» *ap. Truth & Meaning*, ed. por Gareth Evans & John McDowell. Oxford U. P., 1976, pp. 325-39.
(K:03) William Kneale & Martha Kneale, *The Development of Logic.* Oxford: Clarendon Press, 1962.
(K:04) Herbert Knecht, *La logique de Leibniz.* Lausana: L'âge de l'homme, 1981.
(K:05) E. D. Klemke (ed.), *Essays on Wittgenstein.* Urbana: University Illinois Press, 1971.
(K:06) S. A. Kripke, «Naming and Necessity», in *Semantics of Natural Languages*, ed. por D. Davidson & G. Harman, Dordrecht: Reidel, 1972.
(L:00) Gordon Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook.* Nueva York: N.Y. U. P., 1976.
(L:01) George Lindbeck, «Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas», *Franciscan Studies* 17, 1957, pp. 1-22 & 107-25.
(L:02) Karel Lambert, «Notes on Free Description Theory: Some Philosophical Issues and Consequences», *Journal of Philosophical Logic* 1/2 (mayo 1972), pp. 184-91.
(L:03) Karel Lambert, «Being and Being so», ap. (H:03).
(L:04) Michael J. Loux (ed.), *The Possible and the Actual.* Ithaca: Cornell U. P., 1979.
(L:05) Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser.* Trad. castell. Antonio Desmonts. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.
(M:00) Linda L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano.* Londres: Duckworth, 1976.
(M:01) Alexius Meinong, *Teoría del objeto.* Trad. E. García M. México, UNAM, IIF, Cuadernos de Crítica, 1981.
(M:02) Robert M. Martin & Peter K. Schotch, «The Meaning of Fictional Names», *Philosophical Studies* 26, 5/6, dic. 1974, pp. 377-388.
(M:03) A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies.* Dordrecht: Reidel, 1962.
(M:04) Milton K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology.* New York U.P., 1973.
(O:00) Alex Orenstein, *Existence and the Particular Quantifier.* Philadelphia: Temple U.P., 1978.
(O:01) Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3.ª ed., 1978.

Copyrighted material

(P:01) Lorenzo Peña, *Contradiction et vérité. Etude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictorielle.* Lieja: Université de l'Etat, enero de 1979. (Tesis de doctorado.)
(P:02) Lorenzo Peña, *Hay clases: Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista.* Quito: PUCE, marzo de 1980 (ciclostilado).
(P:03) Lorenzo Peña, *Una defensa de la univocidad de la palabra "ente".* Quito: PUCE, mayo de 1980 (ciclostilado).
(P:04) Lorenzo Peña, *Formalización y lógica dialéctica.* Quito: PUCE, abril de 1980 (ciclostilado).
(P:05) Lorenzo Peña: *Apuntes Introductorios a la lógica matemática elemental.* Quito: PUCE, mayo de 1980 (ciclostilado).
(P:06) Lorenzo Peña, «The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: *Ap*» *Proceedings of the Tenth International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Evanston (Illinois), junio de 1980, pp. 238-52.
(P:07) Lorenzo Peña, «Prenexation, Comparatives, and Non-Archimedean Infinite-Valued Fuzzy Logic», *Proceedings of the Eleventh International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Oklahoma City, mayo de 1981, pp. 168-74. Los Angeles: IEEE Computer Society.
(P:08) Lorenzo Peña: «Fuzzy Arithmetics», *Proceedings of the Twelfth International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Paris, mayo de 1982, pp. 232-34. Los Angeles: IEEE Computer Society.
(P:09) Lorenzo Peña, «Aporetic and Nonaporetic Paradoxes from the Viewpoint of an Axiomatized Contradictorial Fuzzy Set-Theory», *Proceedings of the Twelfth International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Paris, mayo 1982, pp. 171-77. Los Angeles: IEEE Computer Society.
(P:10) Lorenzo Peña: «Tratamiento de las descripciones definidas en el marco de una lógica infinivalente de lo difuso», texto presentado como ponencia al V Simposio Latinoamericano de Lógice Matemática. Bogota: julio de 1981.
(P:11) Lorenzo Peña, «*Verum et ens conuertuntur:* The Identity Between Truth and Existence within the framework of a Contradictorial Modal Set- Theory», ap. *Paraconsistent Logic,* ed. por R. Routley, Graham Priest & Jean Norman. Munich: Philosophia Verlag, 1985.
(P:12) Lorenzo Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios.* Quito: Educ, 1981.
(P:13) Lorenzo Peña, *Fundamentos de ontología dialéctica.* Madrid: Editora Nacional, 1985 (de inminente aparición).
(P:14) Lorenzo Peña: «El conflicto de valores: Reflexión desde una perspectiva lógico-filosófica», ap. *Crisis de valores: Reflexión interdiscilinar desde América Latina,* ed. por Jesús González L. Quito: Educ, 1982, pp. 131-162.
(P:15) Lorenzo Peña, *La prueba ontológica y el idealismo trascendental.* Inédito.
(P:16) Lorenzo Peña, *Some Differences Between English and Spanish Concerning Direct-Object Constructions.* Quito: PUCE, I. L. L., mayo de 1981.
(P:17) Lorenzo Peña, «Identity. Fuzziness and Noncontradiction», *Noûs,* vol. 18, n.º 2, mayo de 1984, pp. 227-59.
(P:18) Lorenzo Peña, «Critical Study of Da Costa's Foundations of Logic», *Logique et Analyse.* N.º 100, pp. 447-66 (diciembre de 1982).
(P:19) Lorenzo Peña, «A Philosophical Justification of Many-Valued Extensions of Classical Logic». *Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía.* Montreal: agosto de 1983 (todavía no publicadas).
(P:20) Lorenzo Peña, «(Quasi)Transitive Algebras», *Proceedings of the Thirteenth International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Kyoto (Japón), mayo de 1983, pp. 129-35. Los Angeles: IEEE Computer Society.

Copyrighted material

(P:21) Lorenzo Peña, «Transitive Set-Theory» y «Nonstandard Algebraic Models for Fuzzy Logics», Abstracts of the 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Salzburgo: J. Huttegger OHG, julio de 1983, vol. I, pp. 181-4 y 95-8, resp.
(P:22) Lorenzo Peña, «A Neo-Fregean (Onto)Logical Fuzzy Framework», *Mathematical Research*, vol. 20: *Frege Conference 1984*. Berlín: Akademie Verlag, 1984, pp. 253-62.
(P:23) Lorenzo Peña, «Negación dialéctica y lógica transitiva», *Crítica*, n.º 43, abril de 1983, pp. 51-78.
(P:24) Terence Parsons, «A Prolegomenon to Meinongian Semantics», *Journal of Philosophy*, 71/16 (sept. 19 de 1974), pp. 561 ss.
(P:25) Terence Parsons, «Nuclear and Extranuclear Properties, Meinong, and Leibniz», *Noûs* 12/2 (1978), pp. 137-51.
(P:26) Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*. Oxford U.P., 1974.
(P:27) A. N. Prior, *The Doctrine of Propositions and Terms*, ed. por P. T. Geach & A. J. P. Kenny. Londres: Duckworth, 1976.
(P:28) A. N. Prior, *Papers in Logic and Ethics*, ed. por P. T. Geach & A. J. Kenny. Amherst: U. of Massachusetts Press, 1976.
(P:29) A. N. Prior & Kit Fine, *Worlds, Times and Selves*. Amherst. U. of Massachusetts Press, 1977.
(Q:00) W. V. Quine, *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1961, 2.ª ed. rev. (Hay traducción castellana.)
(R:00) André Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence*. Paris: Seghers, 1962.
(R:01) J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge U. P., 1969.
(R:02) Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Australian National University, 1980 (interim edition).
(R:03) Nicholas Rescher, *Topics in Philosophical Logic*. Dordrecht: Reidel, 1968.
(R:04) Nicholas Rescher, *Essays in Philosophical Logic*. Pittsburgh U. P., 1969.
(S:00) Béraud de Saint-Maurice, «Existential Import in the Philosophy of Duns Scotus», *Franciscan Studies* 9 (1949), pp. 274-313.
(S:01) Josef Seifert, «Essence and Existence», *Aletheia* I (1977), pp. 17-157 & 371-459.
(S:02) Kenneth R. Seeskin, «Is Existence a Perfection: A Case Study in the Philosophy of Leibniz», *Idealistic Studies* 8 (1978), pp. 124 ss.
(S:03) Jeffrey Skosnik, «Leibniz and Russell on Existence and Quantification Theory», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. X, n.º 4 (dic. 1980), pp. 681-720.
(S:04) P. F. Steawson, *Introduction to Logical Theory*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1963.
(S:05) Jesús Solano, S. I., *De Verbo Incarnato*, ap. Sacrae Theologiae Summa, III, por I. de Aldama *et al.* Madrid: BAC, 1961, 4.ª ed., pp. 11-324.
(S:06) S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*. Columbia (Carolina del Sur): U. of South Carolina P., 1972.
(S:07) Thomas M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
(S:08) P. F. Strawson, «On Referrring», *Mind* (1950), pp. 320-44. (Hay traducción castellana en (S:07).)
(S:09) P. F. Strawson, «Identifying Reference and Truth-Values», *Theoria* 30 (1964), pp. 96-118.
(S:10) Carlos H. Soto, «El *Tractatus* de Wittgenstein desde la perspectiva de las

Copyrighted material

Investigaciones Filosóficas», *Revista de Filosofía,* XV, n.º 44 (mayo-agosto de 1982), pp. 195-209.
(S:11) F. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus.* Oxford: Blackwell, 1982.
(V:00) Carlos A. Viano, «Dialéctica estoica», ap. *La evolución de la dialéctica,* ed. por Abbagnano *et al.* Trad. castell. F. Moll C., Barcelona: Martínez Roca, 1971.
(V:01) Bas C. van Fraassen, «Presupposition, Supervaluation and Free Logic», in K. Lambert (ed.) *The Logical Way of Doing Things.* Yale U. P., 1969.
(V:02) Bas C. van Fraassen, «Presuposition, Implication, and Self-reference». *The Journal of Philosophy* 65 (1968), 5, pp. 136 ss.
(V:03) Gregory Vlastos, «Degress of Reality in Plato», ap. *New Essays on Plato and Aristotle.* Londres: Routledge & K. P., 1965, pp. 1-19.
(W:00) Allan B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* St. Bonaventure The Franciscan Institute, 1946.
(W:01) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus.* Madrid: Revista de Occidente, ed. bilingüe alemán-castellano, trad. E. Tierno, 1957.
(W:02) L. Wittgenstein, *Notebooks. 1914-1916.* 2.ª ed. por G. H. von Wright *et al.* Oxford: Blackwell, 1979.
(W:03) John Woods, *The Logic of Fiction. A Philosophical Sounding of Deviant Logics.* La Haya: Mouton, 1974.
(W:04) G. H. von Wright, *Wittgenstein.* Minneapolis: University of Minnesota Press, s. f. (1983 ó 1984).

Copyrighted material

INDICE DE AUTORES CITADOS

San Agustín, 159, 374
San Alberto Magno, 196
Alfarabí, 93
Algazel, 105, 413
Fray Guillermo Alnwick, OFM 178-9, 191, 204
Anaxágoras, 382
Anaximandro, 167
I. Angelelli, 15, 278
San Anselmo de Aosta, 95
Aristóteles, 15, 17, 28, 29, 31, 59-82, 88, 90, 99, 105, 115, 146, 147, 155, 159, 162, 178, 181, 189, 191, 193, 215, 218, 237, 239, 240, 243, 253, 264, 287, 382, 413, 451, 469, 497, 521
A. I. Arruda, 330
F. G. Asenjo, 330
R. Avenarius, 237
Averroes, 109, 170, 215
Avicena, 18, 37, 93-145, 170, 193
A. J. Ayer, 237
D. Báñez, O.P., 20, 150
Al Baqillani, 103
Bartolomé de Carcasona, 102
D. Batens, 330
Y. Belaval, 201-2
G. Bergmann, 265, 332
Berkeley, 221, 237, 474
L. Billot, S.I., 152-3
Max Black, 264
Boecio, 93, 159
B. V. Bolzano, 265, 325
F. Brentano, 18, 33, 219, 239-51, 260, 265, 325, 343, 413, 435
Alonso Briceño, 20
L. E. J. Brouwer, 472
San Buenaventura, 155
J. Buridán, 215
P. Butchvarov, 17
Capréolo, 152, 172-3
R. Carnap, 17, 237, 265, 332, 529, 535
Lewis Carroll, 418
H. N. Castañeda, 15
Cayetano, 150-3, 173
R. Chisholm, 413, 503
A. Church, 16, 265
R. W. Clark, 497
Newton C. A. da Costa, 330
J. E. Courtine, 190
L. Couturat, 202, 212
M. J. Cresswell, 537
Crisipo de Soles, 83, 85, 87
M. Cruz Hernández, 100, 144
R. M. Dancy, 79
D. Davidson, 17
Descartes, 38, 423, 435
P. E. Devine, 497
L. Dubikajtis, 330
M. Dummett, 237, 265, 472
Duns Escoto, OFM, 15, 17, 91, 141-3, 174-81, 191, 204, 216
Enrique de Gante, 171, 178-9, 191, 204
Epicuro, 88
C. Fabro, 159-60

Copyrighted material

H. Finch, 286
B. van Fraassen, 467, 469, 501, 532, 545
G. Fraile, O.P., 151
Gottlob Frege, 22, 24, 33, 47, 85, 98, 260, 263-85, 287, 314, 324-5, 330, 332, 336, 350, 435, 497-8, 529, 535, 542, 552-3
R. Gale, 17
Garrigou-Lagrange, O.P., 160
P. Geach, 15, 28, 98, 264-5, 332, 414, 435, 472
L. B. Geiger, 159
Gil de Roma, 171, 179
R. Gilson, 43-4, 143,4, 162, 168, 174, 216, 219-20, 241, 243
Nicola Grana, 330
N. Griffin, 532
R. Grossmann, 252, 256
N. Hartmann, 33, 38, 260-3, 497
León Hebreo, 374
Hegel, 45, 167, 284
M. Heidegger, 235-8, 337, 410
D. M. Henry, 15, 241
Herbart, 252
A. Heyting, 472
J. Hierro, 306-10
D. Hilbert, 529
J. Hintikka, 15, 17, 38, 480, 542
H. Hochberg, 265, 269, 332
G. E. Hughes, 531
Hume, 33, 215-6, 435
E. Husserl, 251, 260, 302, 325, 423
P. van Inwagen, 502
St. Jaśkowski, 330
Juan de Santo Tomás, 20, 150
D. Kalish, 529, 535
Kant, 33, 215-38, 239, 265, 423
H. Knecht, 209
J. Kotas, 330
O. Kraus, 243
S. Kripke, 80, 495, 518, 542
T. Kubinski, 330
K. Lambert, 17, 38, 545, 547-50
H. Leblanc, 38
Keith Lehrer, 426
Leibniz, 17, 24, 33, 165, 177, 198-214, 239, 243, 258, 265, 351, 382, 514-6
David Lewis, 17, 497-8, 514, 521
G. Lindbeck, 159
L. Linsky, 530
Locke, 38, 423
Lotze, 252
A. O. Lovejoy, 374
J. Łukasiewicz, 15
E. Mach, 237
R. M. Martin, 497
Bartolomé Mastrio, OFM, 179
Francisco de Mayrones, OFM, 186
Alexius Meinong, 33, 98, 251-60, 265, 274, 325, 497
R. K. Meyer, 330
J. S. Mill, 435
L. de Molina, S.I., 20
R. Montague, 529, 535
G. E. Moore, 17, 33, 253
Occam, 181-3, 215
J. Ortega y Gasset, 221
Itala d'Ottaviano, 330
J. Owens, 43
Parménides, 390
T. Parsons, 17, 497, 554
G. Peano, 265
Ch. S. Peirce, 265, 439
Pico de la Mirándola, 45
Juan Poncio, OFM, 179, 191, 204
A. Plantinga, 17, 514
Platón, 17, 20, 24, 31, 40-58, 59-61, 86, 159, 219, 264, 287, 313, 336, 412, 497, 550
Graham Priest, 15, 330
A. N. Prior, 15, 98
W. v. O. Quine, 16-7, 22, 38, 73, 95, 116, 165, 216, 253, 278, 327, 332, 380-1, 415, 423, 480-1, 483, 500, 529, 535, 544-5, 550, 552
Walter Redmond, 15
H. Reichenbach, 497
T. Reid, 38
N. Rescher, 15, 17
J. M. Rist, 87
A. Robinet, 203
Richard Routley, 17, 38, 252, 256-9, 330, 497-8, 500, 534
B. Russell, 15-7, 22, 30, 33, 47, 65, 253, 259, 264-5, 272, 312, 325-7, 330, 332, 350, 381, 477, 529-31, 537, 549
G. Ryle, 253
Wesley Salmon, 49
Max Scheler, 37
K. R. Seeskin, 211-2
J. Seifert, 168
Siger de Brabante, 29, 109, 124
Sigwart, 237, 244, 250

Copyrighted material

Silvestre de Ferrara, 150, 153, 173
J. Skosnik, 212-3
A. F. Smullyan, 531
Spinoza, 31, 176, 200, 208, 382, 514
P. Strawson, 17, 28, 497, 529
Stumpf, 243
F. Suárez, S.I., 17, 20, 102, 124, 155, 178, 184-97, 204, 253
R. Swinburne, 98
Tomás de Aquino, O.P., 17, 29, 91, 93, 124, 141, 146-69, 177, 181, 192, 196, 239
A. Tarski, 247
Ugo degl'Innocenti, 152
G. Vlastos, 41, 44
K. Walton, 497
A. N. Whithead, 16
Windelband, 244
L. Wittgenstein, 22, 33, 253, 265, 286-332, 399, 414, 486, 501, 532, 552-3
Christian Wolff, 177, 218
J. Woods, 497
G. H. von Wright, 317
Zenón de Elea, 48
Zenón de Citio, 83
E. Zermelo, 381
F. Zumel y Bustillo, O.M., 20, 152

INDICE TEMATICO-ANALITICO

Abarcamiento, 283, 345-7, 355, 376, 390, 400-5, 406-8, 466
Absoluta (Verdad, Existencia), 377-80, 389-91, 409, 428, 442-3, 446, 466
Afirmabilidad, 356-60, 361, 438ss, 446-7, 475, 485ss, 522, 535-6
Apencamiento (regla de), 41-2, 280, 369-70
Aspectos de lo real, 351-64, 378-9, 442-6, 455, 483, 485ss, 506-8, 511, 538-9
Caracterización (principio de), 118, 259, 534-5
Carencias o inexistencias, 66ss, 94, 100ss, 103ss, 245ss, 295ss, 306ss, 319ss, 392-9, 544, 548
Categorías, 266ss, 286ss, 323ss, 436
Cercenamiento (regla de), 53, 70, 129, 383, 389
Compromiso ontológico, 479-82, 550
Conclusión existencial (regla de), 510, 550
Conjuntos, clases, propiedades, 268ss, 278ss, 325, 345-50, 366, 376, 382ss, 395ss, 407ss, 423, 490ss
Contradicción, 16, 44, 48-9, 52, 59, 95, 301ss, 312ss, 330, 417, 419, 522, 533, 542
Contraste (principio de), 322
Correlato (tesis del), 53, 416-7
Creencia, 368, 418ss, 420-37
Cuantificadores, 113, 470-96
Cuerpos, 348-9, 367
Descripciones definidas, 251-2, 278, 527-57
Diferenciación infinita (principio de), 357
Ejemplificación, 54-6, 382, 395ss, 406ss, 423
Elementos, 380-1, 391, 395, 406-8
En-cuantos aristotélicos, 29, 78, 146-7, 175ss
Entes de razón, 184ss, 245
Esencia y existencia, 26ss, 56, 64ss, 75ss, 83ss, 88ss, 93, 109ss, 124ss, 132ss, 136ss, 146ss, 159ss, 177ss, 192ss, 198ss, 207ss, 254ss, 260ss, 281, 406-11
Esencialismo (alético y óntico), 37ss, 83ss, 174ss, 184ss, 212, 253ss, 305, 459, 498, 548, 553-4
Existencia (concepciones de la), 88ss, 215ss, 239ss, 260ss, 270ss, 280ss, 286ss, 291ss, 317ss, 339-44, 371-5, 400-5, 476ss, 546
Espacio, lugar, ubicación, 278ss, 350, 505ss
Extensionalidad, 345, 349, 388-91
Fantásticos (mundos), 444, 455, 498, 510, 516-7, 520-6
Funciones, 265ss, 268, 272-3, 276, 282ss
Funciones aléticas, 351ss, 444, 454
Garbullosos (entes); inelementos, 380-1, 387, 388-91, 396

Generalización existencial, 29, 30, 53, 225ss, 482-4, 503, 510, 535, 543, 550-4
Grados, 21, 41, 42, 48, 51, 56, 60, 86, 160, 234, 251, 311ss, 327ss, 346-7, 365-70, 372-3, 392, 423, 489ss, 506-8, 509-10, 527, 532, 542, 544, 546, 554-8
Gradualidad (principio de), 382-7
Hechos (estados de cosas), 246, 249, 288ss, 301ss, 306ss, 325ss, 339ss, 399, 400-5
Hilemorfismo, 154ss
Ideales (entes), 260ss
Identidad, 52, 116ss, 284, 341ss, 371-5, 434, 480ss, 512-7, 518-20, 533, 537-40, 548-9
Individuos, 203ss
Inexistentes, 29, 53ss, 69ss, 84ss, 94ss, 189
Infinitesimalmente real o verdadero (lo), 387, 389-90, 488-91, 492-3, 542-4
Infinitos (entes), 377-80, 388-91, 408-10, 442-6, 498
Intencionalidad, 96ss, 412ss, 415
Lenguaje y realidad, 281, 287ss, 295ss, 312ss, 323ss, 487ss
Literarios (entes), 74, 95ss, 367, 435, 450, 483, 497-526
Miembros, membría, 325, 345-50
Monótonos y calidoscópicos (mundos), 454-6
Mundo de la experiencia cotidiana, 32, 360, 438-69, 508-12, 513-4
Mundos-posibles, 32, 353-6, 362, 378-9, 442-6, 506-8, 511-7, 538-40
Necesidad, entes necesarios y contingentes, necesitarismo, 88, 94ss, 126ss, 198ss, 246, 261ss, 291ss, 312, 327ss, 358-60, 449, 513, 538-9
Negación, 54, 66, 103ss, 228, 246, 319ss, 368-9, 459-60, 553
No-ser, 46ss, 54ss, 59-60, 61, 65ss, 228, 392-9, 552
Omega-inconsistencia, 485-8, 495-6, 540
Ontofántica, 15, 17, 337, 498, 527ss, 542ss, 545
Operadores (explícitos o sobreentendidos), 438-41, 446-54
Plenitud (principio de), 357, 374-5, 378
Posibles, posibilidad, 73, 126ss, 132ss, 184, 189ss, 235ss, 309, 316ss, 367, 438ss, 498, 504, 538-9
Potencia y acto, 66ss, 102, 120ss, 154ss
Predicación, 261-2, 267ss, 382
Prioritaridad entre entes infinitos, 378ss, 443-6, 519-20
De re-de dicto (propiedades y características), 393-5, 430-1, 434-5, 478, 551-2
Realidad, 222ss, 260ss, 306ss, 513-4, 522
Relación, 52, 101, 328, 345, 347, 386, 400-5, 412-7
Reversibilidad (principio de), 379-80, 389-90
Separación (principio de), 52, 376-91, 380-1, 387-91
Subsistencia, 146ss
Subsunción y englobamiento, 32, 354, 378
Supernegación y supercontradicción, 16, 368-9, 419-20, 484, 488, 522, 527
Sustancia y accidentes, 63ss, 75ss, 92, 115ss, 130
Tercio excluso, 41, 59, 260, 361, 368-70, 459-60, 468, 533
Tiempo, temporalidad, 363-4, 367, 461-9, 515-6
Universales, 102, 133ss, 158, 268ss
Verdad, 51, 60, 61, 62ss, 69ss, 79, 85ss, 111ss, 322, 339-44, 351ss, 357, 425ss, 455, 463, 467-8, 509, 514, 520-3, 532-4, 546

Copyrighted material

EL ENTE Y SU SER replantea en el marco de la metafísica ontofántica el viejo problema de esencia y existencia. Examina desde ese prisma también la relación entre el ser y el no–ser, perfilándose la existencia de hechos negativos, como las carencias. Abre ello las puertas a un enfoque dialéctico, contradictorial, en el que se reconocen grados infinitos de existencia y, de ese modo, muéstranse a la vez reales e irreales las más cosas de nuestro entorno cotidiano. Resulta la metafísica así esbozada un monismo pluralista en el que, si bien todas las diferencias son de grado, el Ser engloba infinidad de aspectos o "mundos–posibles", en los cuales se despliega, siendo tan sólo uno de ellos el mundo de la experiencia cotidiana, junto al cual existen otros aspectos, como los mundos fantásticos en que tienen mayor verdad unos u otros relatos literarios. Viene propuesta tal concepción a partir de un balance crítico de los enfoques de Platón (a cuya doctrina queda unida por un cordón umbilical la aquí sustentada), Aristóteles, Avicena, Leibniz, Brentano, Meinong, Frege, Wittgenstein y otros filósofos.

Copyrighted material

UNIVERSIDAD DE LEON
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
Con la colaboración de la
CAJA DE AHORROS Y MONTE DE PIEDAD DE LEON

Copyrighted material